DISCUSSIONI

DI

FILOSOFIA RAZIONALE

OPERA

DI

GIUSEPPE BUSCARINI

PROFESSORE NEL SEMINARIO E CANONICO ARCIDIACONO
DELLA CATTEDRALE DI BORGOSANDONNINO

Volume Unico

NAPOLI
PRESSO T. GUERRERO E C. EDITORI
1, Via S. Matteo a Toledo
1858

AVVERTENZA

Lo scopo che mi sono proposto in questo lavoro quello si fu di comporre un libro il quale tanto per ordine, chiarezza e brevità, quanto per verità, importanza e ampiezza di principii tornasse utile a que' giovani, i quali si consacrano allo studio della Filosofia razionale, che è l' apparecchio necessario a quello della Filosofia morale, compimento dell' istruzione puramente filosofica.

Ma l' ho io raggiunto? Non oso affermarlo. I dotti in queste materie, se avranno la gentilezza e la pazienza di leggerlo per ordine potranno pronunciare la sentenza; la quale quando esca ispirata da sincero amore del vero e accompagnata da quella urbanità, che deve informare l' animo del filosofo, verrà accettata da me con verace riconoscenza, qualunque essa sia per essere contraria o favorevole, amando io avanti tutto la verità.

Questo libro è diviso in sei parti. La prima è intitolata *Discussioni preliminari*: la seconda *Discussioni di Logica*: *di Ontologia generale* la terza: *di Cosmologia* e *di Antropologia* la quarta e la quinta: e *di Teologia* l' ultima.

L' Ideologia non occupa qui un luogo distinto, trovandosi le questioni ad essa appartenenti sparse opportunamente qua e colà per evitare inutili ripetizioni ingeneranti soverchia prolissità e fastidiosa.

La forma è stretta e rigorosa per quanto il comporta il tema, e simile a quella delle trattazioni ben condotte di Geometria, parendomi che alla severità della scienza prima naturale convenga quella della forma, e che per tal guisa si consegua di vantaggio meno difficilmente la maggior parte delle doti accennate innanzi.

A taluno di coloro, i quali leggeranno questo libro, sembrerà per avventura che qui vogliasi dimostrar tutto, avendo pressochè ogni cosa sembianza di teorema. Ma ove si osservi che la dimostrazione è anche esplicativa, siccome sarà chiarito a suo luogo, svanisce affatto lo sconcio, che a prima vista si può presentare. Molte volte espongo la medesima prova in diverse fogge sotto la stessa proposizione. Ma con ciò non intendo se non che di tentare vie diverse di farla entrare meglio e con più abbondanza di evidenza nella mente del leggitore.

PARTE PRIMA

DISCUSSIONI PRELIMINARI

DISCUSSIONE I.

NOZIONI GENERALI E FONDAMENTALI INTORNO LA CONOSCENZA UMANA

1. Si fa vedere: 1.° che l'uomo conosce; 2.° che la sua conoscenza è soggettiva ed oggettiva; 3.° e che cosa è ignoranza.

Prova della parte prima. Che l' uomo conosca è cosa per sè evidente: poichè anche chi tenta di dubitarne, sempre s' accorge del suo dubbio.

Prova della parte seconda. È assurdo che si dia cognizione senza chi conosca; e che si dia conoscente, il quale non conosca nulla. Ora il conoscente dicesi *soggetto*, e la cosa conosciuta o conoscibile, *oggetto*. Dunque la conoscenza involge di necessità soggetto e oggetto, o in altri termini è soggettiva ed oggettiva.

Rispetto alla parte terza diciamo, che ignoranza altro non è che difetto di cognizione. Cause precipue di essa sono imprima l'umana limitatezza; di poi il disamore della fatica: quindi la mancanza di regolare preparamento alle scienze; in quarto luogo il trascuramento degli studii astratti e universali; da ultimo il difetto d' ingegno idoneo ad afferrar quelle scienze alle quali sconsigliatamente si volge da molti l' animo.

2. Si spiega 1.° che cosa sia cognizione vera e falsa; 2.° si mostra che ogni cognizione o è vera o falsa.

Esposizione della parte I. Quando l' oggetto si apprende qual è in sè, la cognizione è vera; esempigrazia, chi apprende il sole come luminoso ne ha cognizione vera. Laddove chi apprende un oggetto diversamente da quel che è in sè stesso ne ha cognizione falsa. Tale sarebbe quella di chi credesse i negri non uomini. Dunque vera è quella cognizione la quale è conforme all' oggetto appreso, e falsa quella che tale non è.

Prova della parte II. La cognizione di un oggetto o gli è conforme o no. Nel primo caso è vera, e falsa nel secondo. Dunque la cognizione è vera o falsa. Più. La cognizione di cui parliamo, è specialmente il giudizio, il quale afferma o nega una cosa di un' altra. Ora o l' affermazione e la negazione sono conformi all' oggetto giudicato o no. Se sono conformi la cognizione è vera, dove nol sieno, è falsa. Dunque la cognizione o è vera o falsa.

Il giudizio vero dicesi astrattamente e quasi per antonomasia verità.

3. Tutte le verità 1.° o sono per sè note, o no: 2.° le prime servono a render noto le seconde: 3.° ma le note per sè o sono tali di lor natura o non sono.

Prova della parte I. Premettiamo che nel giudizio la cosa di cui l'altra si afferma o nega, dicesi *soggetto*; e la cosa affermata o negata, *predicato*: p.e., nel giudizio: il sole è luminoso; il termine *sole* denota il soggetto; e il termine *luminoso* indica il predicato. Ciò posto, o all' apparire del soggetto alla mente appare con esso anche il predicato senza bisogno d' altro, o no. Nel primo caso voi avete una verità per sè nota detta anche immediata; nell'altro una verità non per sè nota e mediata. Del primo genere sono i seguenti giudizii: il tutto è maggior d' ogni sua parte: il sole è luminoso. Del secondo sono: Dio è esistente: la terra è sferoidale.

Prova della parte II. Le verità mediate sono quelle che per presentarsi alla mente abbisognano dell' aiuto di altre. Ma queste altre o sono note per sè o no. Se sono note per sè, abbiamo la confermazione dell' asserto: se tali non sono, esse sono mediate. Ne segue dunque che le verità mediate si presentano all' intelletto per le mediate, cioè per sè. Ma ciò vorrebbe dire che sono note per sè, il che è assurdo. Dunque le prime rendono note le seconde. Tale è questa: tutti i raggi del circolo sono eguali.

Prova della parte III. O il soggetto di un giudizio per sè noto può stare, senza distruggersi, separato dal predicato, o no. Se non può stare è una verità per sè nota di sua natura: se può stare è nota bensì per sè, ma non di sua natura. Le verità note di lor natura sono quel[illegible] che propriamente son dette per sè note o evidenti, e sono sempre [illegible]*te, pure* e *universali*; le altre sono evidenti anch'esse, ma per [illegible]zione, o esperienza, e sono verità di *fatto*. Sotto la prima classe [illegible] le seguenti: il tutto è maggior d' ogni sua parte: il predicato è [illegible] il soggetto e simili. Sotto la seconda s'accolgono quest' altre [illegible]sistente: io veggo il sole: il sasso è pesante: l'aria è respi[illegible] ed altre.

[illegible] a vera evidenza 1.° è oggettiva: 2.° assoluta o ipotetica: 3.° imm[illegible]ata o mediata.

[illegible] della parte I. La capacità che ha un soggetto di mostrarsi [illegible]nte, e di necessitarla ad apprenderlo chiaramente fornito del su[illegible]dicato (per affermazione o negazione) è detta evidenza; ed o[illegible] la sua mancanza. Tale soggetto fornito del suo predicato è og[illegible] della mente contemplatrice (1). Ora se un oggetto non è in a[illegible], non può nè mostrarsi nè necessitare. Dunque l' evidenza

ha un oggetto; o in altri termini è oggettiva. L'evidenza soltanto soggettiva non è dunque vera evidenza.

Prova della parte II. O un soggetto non può stare senza il predicato o può stare (3). La capacità, che esso ha di mostrarsi nel primo modo alla mente e di necessitarla ad apprenderlo chiaramente fornito del suo predicato, dicesi evidenza assoluta o metafisica, e l' altra appellasi ipotetica o fisica. Per esempio, ha evidenza assoluta il giudizio: il circolo è rotondo: ed ipotetica l'altro: l'acqua è refrigerante.

Prova della parte III. Ogni verità o è per sè nota o non è. Nel primo caso si ha evidenza immediata, e mediata nel secondo (3).

5. L' evidenza 1.° ha radice nell' assioma della contraddizione: 2.° ma l' assoluta per modo diverso dall' ipotetica.

Prova della parte I. Se un soggetto mostrasi alla mente e la necessita a vederlo chiaramente fornito del suo predicato, non può insieme non averlo. Ora il non potere insieme non avere il suo predicato nasce da ciò, che l' essere non può insieme non essere; dunque l' evidenza ha radice in ciò che l' essere non può insieme non essere cioè nel principio della contraddizione.

Prova della parte II. L'evidenza assoluta inchiude il principio della contraddizione incondizionatamente, poichè il soggetto non può mai nè essere nè concepirsi sfornito del suo predicato, come per esempio $2+2$ non può mai non essere eguale a 4. Laddove l' evidenza ipotetica lo inchiude solo ipoteticamente, cioè, finchè dura l' ipotesi, come p. e., finchè l' acqua è calda non può non essere calda; ma questa ipotesi può cessare come l' acqua può cessar di esser calda e divenir fredda.

6. L' evidenza produce la certezza.

Prova. Se la mente contempla una verità evidente, non può non vedere il soggetto fornito del suo predicato, nè può supporre vera la proposizione contraria (5), e perciò vi dà la sua piena adesione. Ora l'adesione piena della mente ad un *vero*, dicesi certezza. Dunque l'evidenza produce la certezza. È chiaro che la certezza nata dall'evidenza è metafisica o fisica.

Se l'adesione non è piena, allora si ha quello stato della mente, che dicesi incertezza. Quando la mente è incerta, o inclina più per una proposizione che per la contraria, mossa da qualche ragione; ovvero resta egualmente sospesa tra le due opposte proposizioni. Nel primo caso si ha quello stato della mente detto opinione, o probabilità, benchè quest'ultimo vocabolo meglio s'impieghi a dinotare il motivo, che induce nella mente l'opinione. Nell'altro caso poi, o la mente sta sospesa tra le due contrarie perchè non le si offrono ragioni nè per l'una parte nè per l'altra, ovvero perchè vede ragioni eguali. Il primo è appellato dubbio negativo o meglio si chiamerebbe ignoranza: il secondo positivo. Quando è certo che chi attestaci una o più proposizioni, non s'inganna nè vuole ingannare, noi non abbiamo allora motivo di dubitarne ma soltanto di averlo per vero: poichè l'esser certi che tale non s'inganna nè vuole ingannare vale l'esser certi che è veridico, e quindi che è conforme a natura ragionevole il cre-

dere vero ciò che ci narra, e contro natura il non crederlo vero.

7. La natura della nostra mente è quella 1.° di tendere a renderro evidenti le verità certe, sebbene non evidenti; 2.° non già di negare ciò che sebbene non evidente, pure è certo.

Prova della parte I. La mente è facoltà di conseguire successivamente la verità nel modo più perfetto che sia possibile. Ora la verità conosciuta non solo con certezza, ma eziandio con evidenza è la più perfetta. Dunque tende a rendere evidenti le verità certe.

Prova della parte II. La cognizione certa sebbene non evidente è cognizione imperfetta della verità. Ora è meglio conoscere imperfettamente che nulla. Dunque ragionevolmente non può rigettarsi. Più. Se le sole verità evidenti metafisicamente si dovessero tener ferme, come si vorrebbe da alcuni, tutte le verità sperimentali anche per sè evidenti ipoteticamente sarebbero dubbie. Ciò fa contro il principio della contraddizione (5). Dunque la natura della mente è di appropriarsi anche le verità certe benchè non evidenti.

DISCUSSIONE II.

NOZIONI INTORNO LA SCIENZA E LA FILOSOFIA.

8. Si spiega che cosa voglia dire 1.° rendere evidenti i principii delle cose: 2.° e che significhi scienza.

Esposizione della parte I. Principio di una cosa dicesi quello, dal quale in qualche maniera essa deriva. I principii donde deriva l'uomo sono l'anima e il corpo, quelli di un muro sono i mattoni e il cemento, quelli del giudizio sono il soggetto e il predicato e l'unione loro espressa pel verbo *è*, *non è*; quelli delle verità mediate sono le immediate. Il mostrare con evidenza alla mente quello donde le cose derivano, è rendere evidenti i principii loro.

Esposizione della parte II. La cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto qualunque è mediata, poichè la più parte dei principii delle cose è da noi ignorata, come è evidente, e solo collo studio si arriva a conoscerne alcuni pochi. Ma questa si ottiene per deduzione da verità per sè note, o per raziocinio (3). Dunque la cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto si ottiene per raziocinio e dicesi scienza. La scienza è perciò la cognizione certa ed evidente dei principii di un oggetto ottenuta per raziocinio.

9. Si dimostra 1.° che i principii essenziali donde risulta la scienza sono soggetto conoscente, e oggetto conosciuto: 2.° e che essa è quindi invariabile.

Prova della parte I. La scienza è cognizione certa ed evidente (8). Ora l'essere della cognizione non può risultar da altro che dal soggetto conoscente e dall'oggetto conosciuto (1). Dunque la scienza non può risultare che dal soggetto conoscente e dall'oggetto conosciuto. Ora ciò da cui soltanto risulta l'essere di una cosa, ne è il principio essenziale, vale a dire ciò che ne costituisce l'essere e l'essenza. Dun-

que i principii essenziali donde la scienza risulta sono soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Prova della parte II. È la scienza cognizione certa ed evidente dei principii di un qualche essere avuta per raziocinio (3) ossia da verità le quali o assolutamente o ipoteticamente, non ponno non essere (5). Ma ciò che non può non essere, qual'è, è invariabile. Dunque la scienza è invariabile. Inoltre i principii costituenti le scienze umane sono l'intelletto umano e i principii, dondo risulta il suo oggetto. Ora se muta essenzialmente l'intelletto umano egli è forza che cessi di essere umano, o di essere intelletto; e resta quindi distrutto nella sua natura: se mutano i principii dell'oggetto, esso viene distrutto, come tolto all'uomo o l'elemento sensitivo, o il ragionativo, egli verrebbe distrutto. Dunque i principii costitutivi dell'essere della scienza sono invariabili e perciò tale è pure la scienza.

10. Si determina 1.° l'oggetto della Filosofia: 2.° e la sua definizione.

Esposizione della parte I. L'uomo mercè la facoltà ripensativa apprende sè stesso conoscente le cose formanti l'universo ed insieme operanti. Che apprenda sè stesso conoscente le cose formanti l'universo è verità per sè evidente di interna esperienza: poichè ogni uomo sa di trovarsi in mezzo a questo gran teatro di cose dalle quali è per mille guise modificato. Che le conosca operanti è pur certo, perchè ne apprende i varii e continui movimenti o cambiamenti, i quali formano un fenomeno universale e comune a tutte le cose mondiali, ed evidentissimo per sè. Dunque tutto ciò che può cadere sotto il sapere dell' uomo, è il conoscere, l'essere e l'operar delle cose. Ma tutte le scienze umane hanno per oggetto invariabile i principii di alcun oggetto, il quale trovasi in qualche guisa nel mondo. Dunque tutte versano intorno i principii del conoscere, o dell'essere o dell' operare delle cose del mondo. Ma esse hanno per proprio di indagare bensì i principii, ma non già i supremi. Questi sono lasciati propriamente all'indagine della Filosofia. Dunque l'oggetto proprio della Filosofia dimora nei supremi principii del conoscere, dell' essere e dell'operare delle cose dell' universo.

Esposizione della parte II. I principii costitutivi invariabili della scienza umana sono l'intelletto conoscente e l'oggetto conosciuto (9). Ora la Filosofia è scienza dell' umano intelletto: l'oggetto suo sono i supremi principii del conoscere, dell' essere e dell' operare delle cose mondiali. Dunque essa è invariabilmente: *la scienza dei supremi principii del conoscere, dell' essere e dell' operar delle cose.*

11. Dimostrasi 1.° che la Filosofia è volgare e dottrinale: 2.° e se ne assegna la differenza loro.

Prova della parte I. Tutti gli uomini cresciuti a certa età posseggono il pieno uso della facoltà di ragionare. Ma usar la ragione vuol dire cavare verità non per sè note da altre che lo sono. Dunque tutti gli uomini giunti a certa età traggono verità da altre già note. Queste verità tratte da altre già note, prese insieme, comuni a tutti gli uomini sono ciò che diciamo Filosofia volgare. Si conferma. Se non

traessero le prime illazioni dalle primitive verità quando sono giunti al tempo di aver l'esercizio della ragione, ciò avverrebbe o perchè non vorrebbero, o non potrebbero. Il primo è falso, perchè vi sono portati da natura ragionevole, e il resistervi è contro natura e però impossibile. Il secondo pure, perchè chi ha l'esercizio pieno di una facoltà è assurdo che non possa esercitarla. In fine è un fatto che tutti gli uomini bene o male si governano colla ragione. Il dotto reca queste verità che ha comuni col volgo sul campo della riflessione e dell'analisi, e se ne forma una cognizione chiara, distinta e compinta, cosicchè dalle verità per sè note scorge, come raggi luminosissimi, uscire le prime illazioni e da queste altre e poi altre ancora per lunghissima serie, cui il volgo non può neppure ideare. E questa serie di verità sì ben connesse tra loro è la Filosofia dottrinale.

Esposizione della parte II. Indi appare la differenza tra l'una e l'altra filosofia essere quella che dalla cognizione oscura, confusa, incompiuta, imperfetta e di piccole e rozze proporzioni, corre alla cognizione chiara, distinta compiuta, perfetta, e di vaste proporzioni e gentili.

Dal che si trae chiarissimo essere proprio del filosofo non il dubitare di ciò, che tiene per certo col volgo; ma bensì il renderlo evidente, ed ampliarlo progressivamente, essendo progressiva nell'uomo la facoltà ragionatrice. E ciò valga a confermazione di quello che è scritto innanzi (7).

12. Divisione della Filosofia.

La Filosofia ha per oggetto i supremi principii del conoscere dell'essere e dell'operare delle cose mondiali. In quanto tratta dei supremi principii pel conoscimento umano dicesi logica; e metafisica od ontologia in quanto tratta dei supremi principii dell'essere e dell'operare delle cose. Quest'ultima in quanto indaga i supremi principii dell'essere e operar in comune si denomina ontologia generale: in quanto tratta dei supremi principii del mondo visibile, dell'uomo, dell'animale, del vegetale e del materiale inorganico, non che della causa suprema efficiente e finale di tutte codeste cose, chiamasi ontologia speciale, della quale sono parti la Cosmologia, l'Antropologia, la Zoologia, la Fiteologia, l'Ileologia e la Teologia. Della Zoologia, Fiteologia e Ileologia non si costuma fare peculiari trattazioni nei libri di filosofia razionale, ma al più se ne espongono quelle parti le quali tornano necessarie alle altre trattazioni sovraccennate.

PARTE SECONDA

DISCUSSIONI DI LOGICA

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI LOGICALI

13. Si mostra 1.° quale sia la definizione della logica: 2.° e quale il suo oggetto.

Esposizione della parte I. La Filosofia tratta dei supremi principii della cognizione umana (10). Ma questa parte di filosofia viene chiamata Logica. Dunque la logica è quella parte della filosofia, la quale tratta dei supremi principii della umana cognizione. In breve può chiamarsi: la scienza dei supremi principii della umana cognizione.

Esposizione della parte II. L'oggetto di una scienza è quello intorno al quale essa versa. Ma la Logica è scienza dei supremi principii della umana cognizione. Dunque questi ne formano l'oggetto.

14. Anche la Logica 1.° è volgare o dottrinale: 2.° e quest'ultima è perfezionamento della prima: 3.° e differiscono tra loro come l'imperfetto ed il perfetto.

Prova della parte I. La cognizione umana compiuta è il ragionamento; perocchè questo è l'atto corrispondente alla facoltà specifica dell' uomo, vale a dire la ragione. Ma anche il volgo fa degli esatti ragionamenti: nè ciò potrebbe senza conoscerne almeno imperfettamente i principii. Dunque il volgo ha notizia almeno imperfetta dei principii del ragionamento, ossia della umana conoscenza, detta Logica volgare. Ma il filosofo mediante la riflessione e l'analisi si procaccia cognizione chiara, distinta e compiuta di questi stessi principii. Ciò costituisce la Logica dottrinale. Dunque la logica è volgare e dottrinale detta anche naturale e artificiale.

Prova della parte II. La Logica dottrinale è la logica volgare levata dallo stato di cognizione oscura, confusa e incompiuta a quello di cognizione chiara, distinta e compiuta. Ma la seconda è perfezionamento della prima, poichè è migliore e più perfetta, e ogni ente tende per natura al suo meglio e al suo perfezionamento. Dunque la logica dottrinale è perfezionamento della volgare.

Prova della parte III. È manifesto che la differenza tra la volgare e dottrinale è quella che incontrasi tra l'imperfetto e il perfetto appunto qual fu detto della Filosofia.

15. Espongonsi 1.° le parti della logica dottrinale: 2.° e il modo di trattarla.

Esposizione della parte IV. La cognizione umana è il raziocinio (14). Ma questa risulta da un giudizio dedotto, verità mediata, e da uno o più giudizii, donde la verità mediata si deduce, i quali devono finalmente essere verità immediate (3). come un esempio ne presenta il seguente raziocinio: la parte è minore del tutto: ma il pavimento è parte della casa: dunque il pavimento è minor della casa dove i due primi sono verità immediate, e il terzo verità mediata e dedotta da essi. Dunque la Logica la quale deve cercare i principii della cognizione umana, deve pure determinare quelli del raziocinio e del giudizio in genere ed in ispecie. Ma ogni giudizio risulta da due cognizioni indicate dai termini del soggetto e del predicato, escludenti ciascuna ogni affermazione e negazione, dette semplici percezioni, apprensioni, concetti, idee. Dunque anche di queste deve la logica rintracciare i principii. Ma la filosofia essendo scienza, è come una tela tessuta di verità mediate dedotte per raziocinio da verità per sè note o immediate (8, 10), dalle quali deve la mente partire col raziocinio per arrivare con esso alla scienza, seguendo una via breve e sicura, che dalle verità immediate, dette principii, la porti dirittamente alla scienza, la qual via è detta metodo filosofico. Dunque la logica deve in ultimo determinare i principii del metodo filosofico.

Esposizione della parte II. Il modo di trattarla è quello di cominciare dall'idea per quindi trattare del giudizio, poscia del raziocinio, e in ultimo del metodo, essendo questo processo dal semplice al composto e però il più facile e logico (3).

16. Importanza dello studio della logica.

La logica stabilisce i veri principii di ben dedurre le verità mediate dalle immediate, e segna la via breve e sicura che la mente ha da tenere per andare dai principii alla scienza (15). Ma di ciò ha bisogno filosofia (15). Dunque lo studio della logica è di somma importanza per la filosofia.

DISCUSSIONE II.

DELLA IDEA E DELLE CLASSI IN CHE SI RIPARTE DAL LATO DELL'OGGETTO.

17. Ogni idea 1.° risulta dal soggetto e dall'oggetto: 2.° è soggettiva ed oggettiva: 3.° e perciò naturalmente si divide secondo il soggetto e secondo l'oggetto in varie classi.

Prova della parte I. Ogni idea è cognizione senza affermazione e negazione (15). Ora ogni cognizione inchiude di necessità il conoscente soggetto e la cosa conosciuta oggetto (1). Dunque risulta dal soggetto e dall' oggetto.

Prova della parte II. Dicesi soggettivo ciò che partecipa del soggetto, e oggettivo ciò che partecipa dell'oggetto. Ma l'idea partecipa dell'uno e dell'altro, poichè risulta da amendue. Dunque è soggettiva ed oggettiva.

Prova della parte III. In questa discussione proveremo soltanto che le idee si dividono secondo l'oggetto; nella seguente proveremo che si dividono secondo il soggetto. Che le idee dal lato dell'oggetto si dividano in varie classi non può negarsi, dove sia incontestabile che gli oggetti conoscibili sono di varie classi. Ora ciò è appunto fuor di dubbio, come dal paragrafi seguenti apparirà evidente. Dunque secondo l'oggetto le idee dividonsi in varie classi.

18. Dell'idea concreta ed astratta; diretta e riflessa.

O tu apprendi una qualità o una forma (ciò che nel giudizio si esprime pel predicato) unita al soggetto, o l'apprendi disgiunta, come sarebbe il bianco e la bianchezza. Nel primo caso hai l'idea concreta, e nell'altro l'idea astratta. Dove poi tu apprenda un oggetto esterno a te, come il sole; ovvero qualcosa di interno a te stesso, come se apprendessi te veggente il sole, allora avresti l'idea diretta nel primo caso e l'idea riflessa nel secondo.

19. Dell'idea positiva e negativa; reale e logica; composta e semplice.

Se tu contempli l'essere, o il non essere di una cosa come, quando pensi uomo, o non uomo, allora possiedi l'idea positiva o negativa. Ove poi consideri un oggetto com'è in natura, qualunque sia il suo modo di essere; oppure qual'è nella mente con fondamento però nella cosa esistente in natura; ovvero un oggetto con parti o senza, allora avrai l'idea reale e logica, e l'idea composta e semplice. Tali sono le idee del sole e della bianchezza, di numero e di unità.

20. Dell'idea assoluta e relativa; e dell'associazione delle idee.

Quando contempliamo un oggetto, o lo pensiamo indipendente da ogni altro oggetto, o no; nel primo caso l'idea che abbiamo è assoluta, e relativa nel secondo. Se pensi l'uomo, hai un'idea assoluta; e relativa se pensi l'effetto o la causa. Noi non possiamo pensar l'effetto senza pensare anche la causa; nè questa senza quello; essendo che effetto è avente causa; è causa è avente effetto. Le idee che si richiamano a vicenda si dicono associate, e le precipue cause associantile sono la somiglianza, la contiguità di tempo e di luogo, la causalità e l'opposizione.

21. Dell'idea singolare e universale.

Quando si pensa un essere non comune a più, ma affatto determinato, come Pietro, si ha un'idea singolare; quando poi si considera ciò che è comune a più esseri, si ha l'idea universale. Tale è l'idea d'uomo, perchè esprime ciò che hanno di comune tutti gli individui umani.

22. L'idea universale è di cinque maniere.

Ciò che è comune a più individui o ne costituisce l'essenza compiutamente, o all'essenza già costituita sopravviene. Il comune a più individui e costitutivo dell'intera loro essenza dicesi specie: ciò in cui

convengono più specie, dicesi genere: e differenza appellasi ciò in cui più specie disconvengono. Dunque l'idea universale ripartesi in idea di specie di genere e di differenza. Per esempio l'idea di uomo comune a tutti gli uomini e costitutivo dell'intera loro essenza è idea di specie: le idee di animale in cui convengono, e di ragionevole in cui disconvengono l'uomo e il bruto sono idee di genere l'una, e di differenza l'altra.

Il comune a più sopravegnente all'essenza già costituita o non può non sopravvenirvi, ossia non può non esservi: ovvero può non sopravvenirvi, o può non esservi. Il comune preso al primo modo dicesi attributo, il comune preso al secondo modo dicesi accidente. La capacità d'imparare che nell'uomo non può non conseguire all'essenza *animal ragionevole* e non può non esservi ne è un attributo; e la bianchezza, benchè sia in molti uomini, è accidente, perchè può non conseguire all'essenza, e può non esservi.

23. Delle varie classi in cui dividonsi, il genere, la specie e la differenza.

Il genere dicesi supremo, medio e infimo, secondochè non ne ha altri sopra, o ne ha sopra e sotto, o ne ha sopra e non sotto di sè. La differenza si chiama essa pure suprema, media ed infima secondochè divide il genere supremo, medio ed infimo. La specie del pari è appellata suprema, media, ed infima, secondochè risulta o dal genere e dalla differenza suprema, o dal genere e dalla differenza media, o dal genere e dalla differenza infima. L'idea di sostanza distribuita nelle sue classi ne offre un bellissimo esempio. L'idea *sostanza* è nell'ordine delle sostanze genere supremo: ma essa è corporea o incorporea: ecco le due differenze supreme, donde traggono le due specie supreme corpo e spirito. Il corpo però è vivente o non vivente: ecco le due differenze medie da cui hanno origine le due specie medie, corpo vivente e non vivente unito al genere medio *corpo*. Il corpo vivente o è sensitivo o no; e si hanno le medie differenze per cui risultano le altre specie medie dell'animale e della pianta. In fine o l'animale è ragionevole o irragionevole; e si ottengono le differenze infime da cui scaturiscono le specie infime di uomo e di bruto unite col loro genere infimo *animale*. Il genere medio e supremo dicesi anche genere remoto. Si potrebbero recare esempi anche dalla Geometria e da altre discipline, ma per amore di brevità li tralasciamo.

24. L'idea universale 1.° è per natura diversa dalla collettiva: 2.° e quanto maggiore ha l'estensione tanto minore ha la comprensione.

Prova della parte I. Idea collettiva è l'apprensione di più cose unite insieme: tale è l'idea di un esercito, che è l'apprensione di una grande moltitudine di soldati, atta alla guerra. Avvertito questo diciamo che, se l'idea universale non è altro che la collettiva, come volevano i sensisti, esse dovrebbersi predicare del soggetto allo stesso modo; e però come possiamo dire il soldato è uomo, così dovremmo poter dire il soldato è esercito: ma ciò è ridicolo, e inoltre tanto assurdo, quanto che l'uno sia molti. Dunque la natura di esse è diversa. Di più, l'idea universale ha per oggetto il comune a più, ossia ai molti (21). Ma l'idea collettiva ha

per oggetto i più, ossia i molti uniti insieme: sono dunque per natura diverse come i loro oggetti. Più. Il comune a molti vale ugualmente, che la stessa cosa comune a molti: la stessa cosa comune ai molti è l'uno nei molti. Dunque l'idea universale ha per oggetto l'uno nei molti. Ma la collettiva ha per oggetto non l'uno in molti, sì bene i molti uniti insieme. Dunque sono per natura diverse. In fine l'universale ha per oggetto non i molti uniti insieme; ma l'uno nei molti anche separati. Ora l'uno così preso è semplice; mentre i molti presi insieme formano un composto. Dunque l'idea universale ha per oggetto il semplice, mentre la collettiva ha per oggetto il composto. Dunque differiscono le mentovate idee come il semplice ed il composto, cioè hanno natura diversa.

Prova della parte II. L'estensione dell'idea universale riguarda la moltitudine degli oggetti da essa abbracciati, sicchè essa ha più o meno di estensione, secondochè maggior o minor moltitudine di oggetti anche tra lor disparati abbraccia. Per ciò l'idea di sostanza che abbraccia corpo e spirito ha maggiore estensione di quella di corpo. La comprensione riguarda la moltitudine delle differenze che essa idea universale contiene. Perciò quanto maggiore o minore è il numero delle differenze che contiene, essa ha maggiore o minore comprensione. Per atto di esempio l'idea di uomo, la quale contiene in sè l'infima o ultima differenza, non che le medie e supreme ha maggior comprensione dell'idea di sostanza, e di corpo, e di pianta, e di animale. Dunque tanto maggiore è l'estensione, quanto è minore la comprensione.

25. Si dà 1.° la nozione delle differenze individuali: 2.° e mostrasi che l'idea indeterminata è universale.

Esposizione della parte I. Le differenze individuali sono quelle, per le quali un essere singolare (21) viensi a distinguere da qualunque altro. Esse ponno essere moltissime, ed eccone alcune. La forma, il colore, il peso, la situazione, il luogo, il tempo, l'origine, la forza. Esse sono varie, come gl'individui, poichè altrimenti non anderebbono distinti. Sono accidentali, perchè possono non essere nella essenza, essendo esse in uno e non negli altri (22). Si chiamano anche note, caratteri, qualità e forme individuanti e determinanti, perchè determinano e compiono l'oggetto e la cognizione da farlo conoscere distintamente, per modo che non si confonda con verun altro. Tale cognizione o idea appellasi determinata e l'altra indeterminata.

Prova della parte II. L'idea indeterminata è l'apprensione di un oggetto senza rilevar le differenze per cui distinguesi da ogni altro. Ora se in tale cognizione si apprende l'oggetto bensì, ma non le differenze, che esistono tra esso e gli altri, segue che si apprende solo ciò, per cui non si distinguono, ossia che si apprende solo l'identico ed il comune. Dunque l'idea indeterminata è apprensione del comune, ed è universale. Più. Se un oggetto non si distingue da tutti gli altri, l'idea che se ne ha è indeterminata. Ma un oggetto, che non si distingue da tutti gli altri è appreso indistinto da loro, e però identico con essi. Dunque l'idea indeterminata è l'apprensione dell'identico degli oggetti. Ma l'identico a più è il comune e l'universale (21). Dunque l'idea indeterminata è universale. Più. Chi ha l'idea indeterminata di un oggetto lo scambia per un altro:

esempigrazia mi può accader di mirare in capo ad una lunga via un individuo senza saper discernere se sia un bruto o un uomo; un uomo o una donna: un vecchio o un giovine. Ora chi scambia un oggetto per un altro è segno che non li apprende distinti, ma indistinti; e quindi che apprende il comune, come chiaramente spiega anche l'esempio addotto. Dunque l'idea indeterminata è l'apprensione del comune a più, ed è perciò universale.

DISCUSSIONE III.

DELLE CLASSI IN CUI LE IDEE DIVIDONSI DAL LATO DEL SOGGETTO, E DEI LORO SEGNI.

26. Le idee per parte del soggetto conoscente dividonsi in varie classi.

Saranno varie le classi delle idee soggettivamente considerate, se varie sono le facoltà di conoscere del soggetto, e vario il modo, col quale il soggetto può conoscere anche lo stesso oggetto. Ora tutto ciò è indubitato. Dunque le idee per parte del soggetto dividonsi in varie classi. La minore verrà provata nei seguenti paragrafi.

27. Le idee secondo le facoltà si dividono in sensibili, fantastiche e intelligibili.

Le idee sensibili sono le apprensioni, che hanno i nostri cinque sensi degli oggetti determinati esistenti in natura; accompagnate sempre da mutazione sensibile fatta da essi oggetti negli organi. Noi abbiamo queste idee quando o cogli occhi, o cogli orecchi, o coll'odorato, o col palato, o col tatto, vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, tocchiamo alcun oggetto determinato. Idee fantastiche sono le apprensioni che ha la nostra fantasia degli oggetti già sentiti; come quando di notte imagini, quasi presente, la giornata trascorsa. Ponno queste anche avere un oggetto non reale in natura, ma formato da elementi reali, come l'apprensione di un monte d' oro, di un cavallo alato. Si dicono intelligibili le apprensioni che ha il nostro intelletto di un oggetto non sensibile, qual sarebbe l'idea di ente comune, di causa, di effetto, di sostanza. Diremo nell' Antropologia il divario essenziale che passa tra sensazione e idea. L' oggetto delle due prime dicesi sensibile, e della terza intelligibile.

28. Le idee secondo il vario modo di apprendere l' oggetto si dividono in chiare ed oscure; distinte e confuse; compiute e incompiute, adeguate e inadeguate.

Quando abbiamo l'apprensione di un oggetto, o lo discerniamo così da non confonderlo con altri, o no: nel primo caso l' idea è chiara, nell' altro oscura. O un individuo veduto di lontano è conosciuto come realmente esiste, per uomo, se è uomo, e se ha l'idea chiara; o non è così conosciuto, e se ne ha l'idea oscura. Dicesi distinta se ci fa conoscere i costitutivi, e confusa se non ce li fa conoscere. Si chiama compiuta se ci fa conoscere tutti i costitutivi, e nel caso opposto incompiuta. Chi conosce l' uomo come animale ragionevole, ne ha l' idea distinta, e chi ciò non rileva, ne ha l' idea confusa. Dove poi si conosca che

l' uomo è una sostanza corporea, vivente, sensitiva, ragionevole, si può dire che se ne ha un'idea compiuta, giacchè questi sono tutti i principali costitutivi dell' uomo; dove tutti non si conoscano, l' idea è incompiuta. L' idea sarà adeguata o inadeguata, secondo che si conoscerà o no un oggetto quanto è conoscibile. Ma l' aver tali idee non è dell' uomo.

29. La Logica deve trattare 1.° dei segni delle idee: 2.° dei vocaboli e del linguaggio.

Prova della parte I. Segno delle idee è ciò, che ha forza di svegliare in noi la notizia di una cosa da lui diversa. È naturale o convenzionale, secondochè ha tale forza da natura o da convenzione fatta tra uomini. Segni naturali del fuoco e del dolore sono il fumo e i gridi, convenzionali le divise dei magistrati. Premesso questo; noi dobbiamo esprimere agli altri coi segni le idee, quali le concepiamo. Ora la logica insegna a ben concepirle. Dunque deve insegnare anco a bene esprimerle. Essa perciò deve trattare anche dei segni delle idee.

Prova della parte II. I segni che principalmente si usano dall'universale per esprimere le idee sono i vocaboli, cioè suoni articolatamente proferiti ad esprimere le idee. Un complesso di vocaboli valevole ad esprimere tutti i pensieri dell' uomo sotto determinate leggi grammaticali dicesi linguaggio. Ma abbiamo detto che la logica deve trattare dei segni. Dunque deve trattare anche dei vocaboli e del linguaggio. Tuttavia poichè questo studio si compie nelle scuole di grammatica, e di belle lettere; così noi ce ne dispenseremo, notando solo che il linguaggio deve essere usitato, chiaro e breve.

DISCUSSIONE IV.

DELLA DEFINIZIONE E DELLA DIVISIONE.

30. Si mostra 1.° che la definizione è un mezzo di perfezionar le idee: 2.° e che è pur tale la divisione.

Prova della parte I. Se la definizione è un mezzo di render chiare le idee oscure, e distinte le confuse, essa è un mezzo di perfezionar le idee; poichè perfezione dell' idea oscura e confusa è lo svolgere sè stessa innanzi alla mente e diventar chiara e distinta, essendo proprio di ogni essere il perfezionarsi secondo sua natura. Ora la definizione rende appunto chiare le idee oscure, poichè è una *dilucida esplicazione di ciò che ben non si conosce*, detto *definito:* e inoltre molte le rende distinte, poichè ne espone i costitutivi. È dunque un mezzo di perfezionarle.

Prova della parte II. Anche la divisione rende chiare e distinte le idee oscure e confuse. Poichè se di un tutto non si conoscono bene le parti, è facile confonderlo con altri aventi qualche somiglianza, e perciò se ne ha idea oscura, e confusa ancora, risultando l' opposta dal conoscerne i costitutivi (28). Ora la divisione fa conoscere le parti del tutto detto *diviso*; giacchè è *la distribuzione del tutto nelle sue parti.* Dunque è un mezzo di rendere le idee chiare e distinte.

31. La definizione 1.° è nominale e reale: 2.° la definizione reale o si fa descrivendo la guisa onde la cosa si genera, o pei suoi costitutivi essenziali, o per gli attributi e accidenti propri.

Prova della parte I. Il definito o è un nome o una cosa. Ma la definizione del nome è detta nominale, e reale quella della cosa. Dunque essa è nominale o reale. Così il Fisico chiarirà il diverso senso dei vocaboli ***calori*** o ***calorico***, dicendo: chiamo calore quella speciale sensazione, che viene eccitata nell' organismo dell' uomo da un corpo caldo: e calorico la cagione di essa sensazione, dimorante nel corpo caldo. Per evitare un uso soverchio di definizioni nominali, è mestieri adoperar vocaboli comuni e proprii.

Prova della parte II. La definizione reale, la quale si fa descrivendo la guisa, onde la cosa si genera, è chiamata generica, cioè indicante la genesi del definito. Tale è la seguente: il circolo è una figura piana, chiusa da una curva descritta da una retta, la quale gira intorno a un punto fisso interchiuso. Si dice essenziale quella che esplica il definito pe'suoi costitutivi essenziali. Tali sono le seguenti: l'uomo è animal ragionevole: la pianta è vivente non sensitivo. Essa può farsi pei costitutivi metafisici, ovvero pei costitutivi fisici: al primo modo è fatta questa: il bruto è animale irragionevole: al secondo modo è quest'altra: il bruto è un composto di corpo organico e d'anima irragionevole. Di questa si fa uso nelle scienze razionali. Dicesi descrittiva quella che si fa per gli attributi ed accidenti, ma proprii del definito. Tale è questa: l' acqua è un fluido trasparente senza colore, odore, sapore, e capace di bagnare. Si usa nelle fisiche e scienze sperimentali.

32. Delle leggi della definizione essenziale.

La definizione essenziale 1.° deve farsi pel genere prossimo e l'ultima differenza, o pei costitutivi fisici equivalenti ai metafisici; poichè deve esprimere tutta l' essenza o la specie (22). Perciò queste sono sbagliate: l'uomo è un vivente ragionevole: l'uomo è un composto di corpo e di anima ragionevole. Manca in esse il genere prossimo. 2.° Deve farsi con idee più chiare del definito, perchè altrimenti non riuscirebbe una dilucida esplicazione di esso; e il genere prossimo e l'ultima differenza lo sono sempre per sè, essendo più semplici del definito. 3.° Non entri in essa il definito: perchè non riuscirebbe più chiara di lui. 4.° Sia convertibile col definito, perchè altrimenti ne darebbe notizia falsa esprimendo di più o di meno di quello che ritrovasi ne'suoi costitutivi. Queste leggi devono applicarsi nelle debite proporzioni anche alle altre forme di definizione.

33. Si mostra 1.° che la divisione è attuale, potenziale, e accidentale: 2.° e che è regolata da alcune leggi.

Prova della parte I. La divisione è la distribuzione del tutto nelle sue parti (30). Ora il tutto o è attuale o potenziale o accidentale; poichè ogni cosa non può essere che in atto o in potenza di essere sostanza o accidente. Dunque la divisione è attuale, potenziale e accidentale. La prima distribuisce il tutto nelle sue parti attuali metafisiche o fisiche, secondochè il tutto ha parti metafisiche o fisiche, come l'uomo

si distribuisce in animalità e ragionevolezza; oppure in corpo organico e anima ragionevole. La seconda distribuisce il tutto nelle sue parti potenziali, come p. e., la sostanza si distribuisce in sostanza corporea, e incorporea: il corpo in vivente e non vivente. La terza distribuisce il tutto per forza degli accidenti che contiene, vale a dire, o distribuisce il soggetto ne'suoi accidenti, come p. e., l'uomo è bianco o nero, o l'accidente ne'suoi soggetti, come quando si dispartisse il bianco in latteo e niveo: ovveramente un accidente in ragione di altri accidenti a lui uniti, come quando si dividesse il rosso in dolce ed in amaro.

Prova della parte II. Deve la divisione 1.° essere intera, cioè non deve contenere nè più nè meno delle parti donde il diviso risulta: altrimenti non lo distribuirebbe nelle sue parti, nè il farebbe conoscere qual è. Perciò è falsa questa: il triangolo o è isoscele, o equilatero; poichè si è lasciato di noverar lo scaleno. 2.° Un membro della divisione escluda gli altri perchè la stessa cosa sarebbe noverata due volte e avuta in conto di due. Per questo male si dividerebbe l'uomo in anima, corpo e piedi. 3.° Si faccia sui membri immediati, cioè si divida il tutto nelle parti più generali, e poi, se occorre, si divida ciascuna parte della prima divisione in quelle altre che esso contiene. Per forma d'esempio, diviso il corpo in vivente e non vivente, si può proseguire a dividere il corpo vivente in sensitivo e non sensitivo: il sensitivo o animale in ragionevole e irragionevole. Tuttavia è da avvertire che se la divisione è troppo minuta ingenera confusione.

34. La definizione e la divisione sono anche principio di dimostrazione.

Prova. Principio di dimostrazione diconsi quelle verità, le quali servono a renderne evidenti altre che nol sono. Ora le definizioni e le divisioni ben fatte servono a rendere evidenti altre verità che nol sono. Esse dunque sono principio di dimostrazione.

La minore si prova cogli esempi. Ove io voglia sapere, se Pietro è animale ragionevole, pongo la definizione dell'uomo e ragiono così: L'uomo è animale ragionevole. Ma Pietro è uomo: dunque è animale ragionevole. Inoltre ove voglia sapere se la rotondezza della sfera sia un modo di essa, o una sostanza, ragiono così: ogni essere o è sostanza o accidente, cioè o esiste in sè: o in altro essere soltanto.

Ora la rotondezza della sfera esiste solo in essa, perchè distrutta essa sparisce la rotondità. Dunque la rotondezza della sfera non è una sostanza, ma un accidente o un modo di essa.

DISCUSSIONE V.

DEL GIUDIZIO IN GENERE ED IN ISPECIE.

35. Ogni giudizio 1.° è visione della convenienza o della disconvenienza tra il soggetto e il predicato: 2.° è affermativo o negativo: 3.° è composto di materia e di forma.

Prova della parte I. Pel giudizio l'uomo vede che la cosa espressa dal soggetto è o non è la cosa espressa dal predicato, come appare dai seguenti

giudizii:Il sole è luminoso:Il sole non è opaco.Ora l'essere una cosa un'altra o non esserla, vale avere o non avere l'una l'essere dell'altra. Dunque pel giudizio l'uomo vede che la cosa espressa dal soggetto ha o non ha l'essere di quella espressa dal predicato. Ma quest'unità o non unità di essere tra i due termini soggetto e predicato si chiama relazione di convenienza nel primo caso, e di sconvenienza nell' altro. Dunque il giudizio è: la visione della convenienza o della sconvenienza tra il soggetto e il predicato. Dipoi il giudizio è una cognizione ed ha per conseguente un oggetto conosciuto: giacchè deve essere soggettivo ed oggettivo(1),e quindi importa giudicante e giudicato. Ora il giudizio o è la visione semplicemente del soggetto e del predicato', o è la visione dei medesimi termini confrontati: (dicesi confronto il collocarli che fa la mente l' uno come di fronte all'altro per vedere se convengono): ovvero quella della convenienza o disconvenienza loro:giacchè nulla ritrovasi nel giudizio da queste tre cose in fuori. Ma non è la prima, perchè altrimenti giudicherebbesi, quando si apprendesse esempigrazia il sole luminoso: è questa un' idea complessa, ma non un giudizio. Non la seconda, perchè tutte le volte che si fa un confronto, si avrebbe un giudizio; il che non avviene. Posso bene confrontare tra loro l'idea di *stella*, del *cielo e di parità*; ma non posso dire: le stelle del cielo sono pari. Dunque resta che sia: la visione della convenienza o disconvenienza tra il soggetto e il predicato. Da ultimo se il giudizio fosse quell' atto, per cui la mente unisce o separa il soggetto e il predicato per affermazione o negazione mediante l'assenso dato all' intuizione della convenienza o della sconvenienza loro, seguirebbe che la sua essenza consisterebbe nell' assenso dato alla intuazione della convenienza o della disconvenienza. Ora o questo assenso è cognizione o no: che nol sia è assurdo, come è assurdo che l'essenza della cognizione non sia cognizione, poichè il giudizio è cognizione. Dunque l' assenso predetto è cognizione della intuizione della convenienza o disconvenienza; giacchè l'assenso mentovato ha per oggetto la ricordata intuizione. Dunque secondo lo Storchenau, del quale è questa stranezza, il giudizio sarebbe: la visione della visione della convenienza o disconvenienza tra il soggetto e il predicato. Che vuol dire che conosciamo di conoscere la convenienza o la disconvenienza tra il soggetto e il predicato.

Prova della parte II. Nel giudizio o la mente rileva la convenienza o la discrepanza tra il soggetto e il predicato. Ora la convenienza esprimesi coll'affermazione, ed il giudizio è affermativo: e la discrepanza è indicata colla negazione, ed il giudizio è negativo. Dunque il giudizio è affermativo o negativo. Affermativo è questo: l'acqua è liquida: e quest'altro è negativo; l'acqua non è solida.

Prova della parte III. Il giudizio contiene le idee del soggetto e del predicato, non che la visione della convenienza o discrepanza tra quelle. Ora le due prime ne costituiscono la materia, e l'altra la forma. Dunque è composto di materia e di forma.

36. Il giudizio 1.° rispetto alla forma è semplice: 2.° ed inchiude una percezione universale, cioè la visione della convenienza o discrepanza.

Prova della parte I. La forma essenziale e generale di ogni giu_

dizio si esprime con le parole: è, non è; tutto il resto è necessario non al giudizio, ma alle varie sue classi. Ora l'*essere* è semplice assolutamente, non avendo cioè elementi, in cui possa risolversi, poichè è l'oggetto il più universale: e il medesimo è del *non essere*, pura negazione dell'essere. Dunque la forma essenziale e universale del giudizio è semplice, ossia il giudizio rispetto alla forma è semplice.

Prova della parte II. La visione della convenienza negli affermativi è percezione del comune al soggetto e al predicato; poichè si percepisce che vi è unità di essere tra il soggetto e il predicato (35): cioè si percepisce l'uno nei più (21, 22), vale a dire, il comune. Ora la percezione del comune è universale (21). Dunque ogni giudizio affermativo inchiude una percezione universale, che è la visione della convenzione. Il medesimo è a dire de' giudizi negativi, i quali inchiudono la visione del non essere comune al soggetto e al predicato. Dunque ogni giudizio inchiude una percezione universale che è la visione della convenienza o discrepanza.

37. Ogni giudizio 1.° o è necessario o contingente: 2.° ogni giudizio necessario è identico: 3.° ogni giudizio non identico è contingente e non necessario.

Prova della parte I. O il soggetto del giudizio non può non essere fornito del suo predicato, o può non essere fornito senza distruggersi: qui non si dà mezzo. Ora ciò che non può mai essere dicesi necessario: ciò che può non essere chiamasi contingente. Dunque ogni giudizio o è necessario o è contingente.

Prova della parte II. Se il soggetto del giudizio non è identico col predicato, ne segue che l'uno non è l'altro. Ma una cosa che non è l'altra, può non essere fornita di quella, essendochè l'essere dell'una non dipende dall'essere dell'altra almeno nel concetto, come l'essere di superficie non dipende dall'essere bianco, nè quello di neve da quello di freddo. Dunque se il soggetto del giudizio non è identico col predicato, può non esserne fornito. Ma il giudizio il cui soggetto può non essere fornito del predicato è contingente e non necessario. Dunque un giudizio necessario il quale non sia identico ripugna.

Prova della parte III. Se il soggetto del giudizio non è identico col predicato, può non essere fornito, come ora si è detto. Ma si è detto pure che il giudizio il cui soggetto può non essere fornito del predicato è contingente e non già necessario. Dunque ogni giudizio non identico è contingente.

38. Si prova 1.° che il giudizio necessario è per natura universale: 2.° che il contingente non è per natura universale: 3.° e che i giudizi sintetici *a priori* di Kant sono assurdi.

Prova della parte I. In tali giudizi il soggetto è identico col predicato (37), ed amendue i termini hanno quindi la stessa estensione. Ma il soggetto di tali giudizi è comune a tutti affatto i particolari che sotto di sè contiene, ed è perciò rigorosamente universale: come l'idea di tutto è comune ad ogni tutto: l'idee di uomo, di cavallo, di casa sono comuni ad ogni uomo, ad ogni cavallo, ad ogni casa particolare. Dunque anche il predicato è nei giudizii necessarii rigorosa-

mente universale come il soggetto; e quindi il giudizio necessario è affatto nniversale per natura.

Prova della parte II. Non avendo il giudizio contingente il predicato identico col soggetto, non è per natura universale. Anzi tali giudizii sono primitivamente particolari, essendo noti per l'esperienza, la quale non ci manifesta che i casi particolari.

Prova della parte III. Kant ha distinto tre ordini di giudizii: gli analitici a priori, detti anche puri, e razionali, e chiamati così perchè la mente colla sola analisi del soggetto fatta indipendentemente da ogni esperienza ne svolge il predicato, che trova identico col soggetto medesimo, quale sarebbe: il tutto è maggior della parte. I sintetici a priori, cioè necessarii e universali avuti innanzi ad ogni esperienza, ma non identici. Tale sarebbe secondo lui: ogni effetto ha causa. In fine i sintetici a posteriori, cioè avuti per esperienza, detti però empirici e sperimentali, non identici e contingenti, nè per natura universali, quale si è: ogni corpo è pesante. Se il soggetto dei giudizii sintetici non è identico col predicato esso può non esserne fornito (37). Ma i giudizii il cui soggetto può non essere fornito del predicato sono per natura contingenti e particolari (37). Dunque i giudizii sintetici a priori di Kant, e non identici sono per natura contingenti e particolari. Ma Kant li pone necessarii per natura e universali. Dunque essi sono per natura insieme contingenti e necessarii; universali e particolari. Ciò è assurdo. Dunque tali giudizii di Kant sono assurdi. Il giudizio poi recato in esempio dal Kant: ogni effetto ha una causa, è analitico e identico: poichè dall'analisi del soggetto rilevasi uscirne il predicato: giacchè effetto vuol dire cosa fatta da un'altra chiamata causa, od anche più brevemente vuol dire: avente causa; donde vedesi che effetto è lo stesso che *avente causa.* Dunque il giudizio: ogni effetto è avente causa è analitico e identico. Gli altri esempi che porta Kant di giudizii sintetici a priori sono o analitici o sintetici a posteriori, o dedotti, come si può vedere nelle belle Istituzioni latine del P. Liberatore.

DISCUSSIONE VI.

SEGUE LA STESSA MATERIA

39. Ogni giudizio 1.° o è immediato o mediato: 2.° il primo serve a rendere evidente il secondo: 3.° e però qui è da dire solo del primo.

Prova della parte I. Ogni giudizio è per sè noto; o non è (3). Ma il giudizio per sè noto si chiama immediato; e l'altro mediato. Dunque ogni giudizio o è immediato o mediato.

Prova della parte II. Le verità mediate sono rese evidenti dalle immediate (3). Ma queste sono giudizii (3). Dunque i giudizii mediati sono resi evidenti dagl'immediati.

Prova della parte III. Il giudizio mediato è reso evidente dall'immediato, ossia per raziocinio (15). Dunque di esso è a trattare laddo-

ve avremo discorso del raziocinio; e però qui diremo soltanto dell'immediato.

40. Ogni giudizio immediato 1.° o è per sè noto di sua natura; o non è: 2.° o è analitico o sintetico: 3.° ed anche l'analitico è reale, ma ipoteticamente.

Prova della parte I. Le verità per sè note o sono tali di lor natura, o non sono (3). Ora esse sono giudizii immediati. Dunque i giudizii immediati o sono per sè noti di lor natura, o non sono tali.

Prova della parte II. Il soggetto del giudizio o è identico col predicato, o non è. Se è identico dicesi analitico: se non è dicesi sintentico. Dunque ogni giudizio immediato o è analitico o sintetico.

Prova della parte III. L'analitico immediato è per natura universale (38). Ora se non avesse valore oggettivo reale non sarebbe per natura universale: perocchè se l'universale per natura non è comune al soggetto e all'oggetto, all'ideale e al reale, al possibile e all'esistente, esso non è più per natura universale, ma particolare, la qual cosa è evidentemente contraddittoria. Dunque il giudizio analitico immediato ha per natura valore oggettivo reale. Ma esso in effetto abbraccia i particolari reali soltanto nell'ipotesi che esistano. Dunque ha un valore reale oggettivo, ma ipoteticamente. Esempigrazia, se esiste un tutto, esso è maggior d'ogni sua parte. Ha dunque pronunciata una contraddizione il Kant, quando affermò che i giudizi mentovati non hanno valore che soggettivo.

41. Il giudizio immediato analitico 1.° è per sè noto di sua natura: 2.° inchiude il principio della contraddizione: 3.° per modo assoluto.

Prova della parte I. Le verità immediate per sè note di lor natura sono quelle, il cui soggetto da sè si manifesta di non poter essere il suo predicato (3). Ora esse sono giudizii analitici immediati. Dunque i giudizii analitici immediati sono per sè noti di lor natura. Tali sono i seguenti: ogni predicato è esigente un soggetto. Ogni qualità è esigente un soggetto qualificato: ciò che è predicato o detto dell'universale, è predicato o detto di tutti i suoi particolari: ciò che non è predicato o detto dell'universale, non è predicato o detto di tutti i suoi particolari. I quali ultimi due si compongono in una sola formola così: ciò che è o non è predicato o detto dell'universale, è o non è predicato o detto di tutti i suoi particolari. Del pari gli altri: ciò che è predicato o detto di tutti i particolari, è predicato o detto dell'universale: ciò che non è predicato o detto di tutti i particolari, non è predicato o detto dell'universale: e raccolti in una formola si ha: ciò che è o non è predicato o detto di tutti i particolari, è o non è predicato o detto dell'universale.

Prova della parte II. Il soggetto degli analitici è la stessa cosa in sostanza che il predicato, essendo identici (37). Ciò posto se il soggetto del giudizio analitico potesse essere e concepirsi disgiunto dal predicato, potrebbe la stessa cosa essere e insieme non essere, concepirsi insieme e non concepirsi. Ma ciò non può essere pel principio della contraddizione, il quale dice: la stessa cosa non può essere insieme e non essere. Dunque se non può andare il soggetto de-

gli analitici disgiunto dal suo predicato è perchè inchiude quel di contraddizione.

Prova della parte III. Il principio di contraddizione dice: la stessa cosa non può essere insieme e non essere. Ma ogni analitico dice: il soggetto è identico col predicato indipendentemente da qualunque ipotesi, cioè per modo assoluto. Dunque inchiude quel di contraddizione per modo assoluto.

42. I giudizii immediati sintetici 1.° non sono per sè noti di loro natura: 2.° inchiudono quel di contraddizione, ma ipoteticamente.

Prova della parte I. Essi esprimono verità, il cui soggetto può stare senza il predicato (3). Dunque non sono per sè noti di lor natura. Infatti mai non diremmo: la neve è fredda, se non l'avessimo tocca.

Prova della parte II. Un soggetto che mostrasi unito a un predicato non può insieme non esservi unito. Ma tale unione è unione di fatto. Dunque inchiude il principio di contraddizione sotto condizione che il fatto sia e duri, cioè, ipoteticamente (4).

43. Nei giudizii immediati analitici 1.° la mente, appresi esattamente i termini, ripugna che erri: 2.° e vi ha delle regole per evitar gli errori in simigliante materia.

Prova della parte I. L'errore in che si può cadere in giudizii di questa maniera proviene o dall'attribuire ad un soggetto un predicato che non gli conviene, o dal negargliene alcuno che gli conviene. Ora se la mente ne apprende con esattezza i termini, cioè, se vede che il soggetto è, o non è il predicato (chè tanto vuol dire apprendere esattamente i termini) è contraddittorio che non li vegga tali e li unisca insieme diversamente da ciò che vede. Dunque se ha bene appresi i termini non può in tali giudizii errare. Sia il giudizio seguente: il tutto è maggiore di ogni sua parte. Comincio ad analizzarne i termini così: il *tutto* è unione delle sue parti: l'unione delle parti è maggiore di ognuna di esse. Quindi conciudo coi dire: se il tutto è l'unione delle sue parti, e quest'unione è maggiore di ognuna di esse, anche il tutto è maggiore di ogni sua parte. Lo stesso ragionamento può farsi proporzionatamente sopra ogni analitico immediato.

Esposizione della parte II. Se in questi giudizii l'errore proviene dall'attribuire ad un soggetto un predicato che non gli è identico, o dal negargliene uno che gli è identico, segue la regola prima essere questa: *si analizzi con esattezza il soggetto, e si vegga se sia identico evidentemente o no col predicato:* nel primo caso si affermi, e nell'altro si neghi. Ma poichè questi giudizii inchiudono assolutamente quello della contraddizione (41), e in esso risolvonsi, come nella forma loro generale, perciò affine di non errare si risolvano in esso, e così verrà veduto con sicurezza se al soggettò sia evidentemente identico o no il predicato. E questa è la seconda regola.

44. Rispetto poi ai sintetici immediati affermiamo che la mente, supposta esatta la immediata percezione dell'oggetto concreto, non può in essi errare.

Prova. Anche qui l'errore non può aver luogo se non quando si uniscano soggetto e predicato che vanno separati, e si separino soggetto e pre-

dicato che vanno congiunti. Avvertito questo, e supposta la mentovata percezione, per fare questi giudizii esatti non ha la mente da far altro che rendere espliciti il soggetto e il predicato mirati impliciti nell'oggetto concreto, e poscia unirli o separarli per affermazione o negazione, secondochè li mira uniti o separati nel medesimo oggetto concreto immediatamente percepito. Ora è impossibile, supposta la esatta immediata percezione, che li unisca o separi per guisa diversa da quella, che mira con evidenza nell'oggetto: poichè li rende espliciti appunto perchè li vede impliciti nell'oggetto: e li unisce o separa dopo averli resi espilciti appunto perchè e secondochè li mira implicitamente uniti o separati tra loro nell'oggetto. Per forma d'esempio: tocco della neve, e sento freddo questo oggetto concreto: risolvo quest'oggetto in freddezza detta predicato e in una cosa, che ha la freddezza chiamata soggetto, e così li rendo espliciti appunto per averli mirati impliciti nell'oggetto concreto: e poscia li unisco tra loro dicendo: la neve è fredda appunto perchè e secondochè li miro uniti implicitamente nell'oggetto concreto. Dunque, supposta la perceziene immediata dell'oggetto concreto esatta, è impossibile che la mente unisca un soggetto e un predicato che non vanno uniti, o che disgiunga quelli, che vanno congiunti; e quindi è impossibile che erri nei giudizii sintetici immediati.

Ma abbiam detto ***supposta esatta la percezione immediata dell'oggetto concreto.*** Ciò vuole alquanto più ampia spiegazione.

45. La percezione immediata degli oggetti concreti è psicologica e sensitiva interna ed esterna.

Noi apprendiamo in primo luogo che giudichiamo, ragioniamo e vogliamo; in secondo luogo che sentiamo un corpo senziente con noi stessi, detto corpo nostro; in terzo luogo che sentiamo corpi non senzienti con noi, detti corpi esterni. È questa una verità sperimentale immediata e immediatamente nota a tutti gli nomini aventi il pieno uso della ragione (1). Ma la apprensione del me giudicante, ragionante, volente, senziente un corpo senziente con esso me, e senziente altri corpi non senzienti con lui, è chiamata percezione psicologica ed anche coscienza. L'apprensione del corpo senziente col me è detta sensitiva esterna. Dunque la percezione immediata degli oggetti concreti è psicologica e sensitiva interna ed esterna, dette anche sensazione interna ed esterna.

46. L'uomo non ha che questi tre modi di conoscere immediatamente gli oggetti concreti.

Anche questa è una verità indubitabile ed immediata sperimentale: essendo noto a tutti che gli oggetti concreti immediati non ponno essere che soggetto o oggetto. Il soggetto o si manifesta come intelligente e volente sè e le altre cose, o come senziente un corpo senziente con sè. L'oggetto esterno poi solo si manifesta come cosa sentita bensì dal soggetto, ma non senziente con lui. L'oggetto che immediatamente conosciamo di questa maniera è soltanto il mondo o i corpi esterni, come l'esperienza ci attesta. Dunque non altri esseri concreti conosciamo immediatamente salvo che il me, il corpo nostro e i corpi esterni, e quindi non abbiamo altra percezione immediata degli oggetti concreti fuorchè la triplice assegnata di sopra.

47. Dell'oggetto proprio della percezione **immediata sensitiva esterna**, interna e psicologica detta coscienza.

È verità sperimentale immediata che noi apprendiamo i corpi esterni colorati cogli occhi, i sonori cogli orecchi, gli odorosi col naso, i saporosi colla bocca, e con tutta la superficie del corpo nostro, ma specialmente colle mani, ossia col tatto non solo gli estesi, i figurati, situati, e distanti tra loro e moventisi (il che è comune anche alla vista, in quanto i colori dimorano nell'estensione o nello spazio, e però formano l'oggetto secondario di essa) ma i freddi e i caldi; i levigati e i ruvidi; i duri e i molli; i solidi e i liquidi, e i pesanti. Queste sono le maniere dell'esterna percezione sensitiva.

Ora l'oggetto proprio di ogni percezione è ciò che essa per sè e primariamente apprende. Dunque i noverati sono gli oggetti della esterna percezione sensitiva.

L'oggetto della percezione sensitiva interna è il nostro corpo reale ed esteso, cioè senziente ne'vari suoi punti con noi, il quale è or caldo o freddo; or sano o malato; quando vigoroso o languido; quando famelico o assetato; addolorato o no; in quiete o in moto. Poichè tutto ciò apprendiamo con l'interna percezione sensitiva, come ognuno può con ogni evidenza scorgere riflettendo sopra sè medesimo.

L'oggetto da ultimo della percezione psicologica si estende al me ideante, giudicante, ragionante, volente e senziente il corpo proprio e i corpi esterni. Poichè è una verità primitiva sperimentale che tutto ciò apprendiamo immediatamente, apprendendo il me; essendochè apprendiamo che l'io ideante, giudicante e volente è il medesimo io senziente.

48. È una verità immediata analitica 1.° che ogni facoltà conoscitiva, quando sia disposta all'atto ed abbia il suo oggetto proprio presente per modo conveniente, è inerrante: 2.° che tale verità è indimostrabile: 3.° e quindi, che, poste le mentovate condizioni, sono vere le percezioni psicologica e sensitiva interna ed esterna.

Esposizione della parte I. Facoltà conoscitiva così condizionata è il poter compiuto di apprendere l'oggetto proprio, cioè un essere quale è in sè: ma apprendere l'essere quale è in sè, è conoscere il vero (2). Dunque il dire facoltà conoscitiva è dire facoltà apprensiva del vero intorno al proprio oggetto, è dire facoltà inerrante. Ma l'identità del soggetto col predicato di questa verità risulta dalla semplice esplicazione dei termini, che ne abbiamo fatto. Essa è dunque verità immediata (43), e identica o analitica (40). Confermasi. Se la facoltà conoscitiva così condizionata, come abbiamo detto, è il potere compiuto di apprendere il suo obbietto e insieme sbaglia, essa è un potere che non può, è un potere non potere. Confermasi di nuovo. Se la facoltà conoscitiva compiuta è il potere compiuto di apprendere il suo oggetto, segue che se non lo apprende, qual'è in sè, non lo può apprender mai; poichè se nol coglie, quando nulla le manca per coglierlo, molto meno il coglierà, allorchè le manca qualcosa. Quindi facoltà compiuta conoscitiva che sbaglia intorno al proprio oggetto, è un potere che non può, potere non potere, facoltà non facoltà.

Esposizione della parte II. Tale verità è dimostrabile esplicativamente, cioè risolvendola nel principio di contraddizione immediatamen-

te (41); ma non per deduzione perchè questa seconda guisa di dimostrare presuppone non evidente per sè la tesi e per conseguente presuppone non evidente per sè l'inerranza della facoltà ragionatrice. Ma questo deve essere evidente per sè, affine di avere la dimostrazione. Dunque la veracità o l'inerranza della facoltà conoscitiva è una verità anche indimostrabile.

Esposizione della parte III. Posto dunque che noi siamo dotati di facoltà percettiva psicologica, e sensitiva interna ed esterna disposta all'atto ed avente presente l'oggetto proprio per modo conveniente, come è una verità immediata di fatto che ne abbiamo la triplice percezione ricordata, è una contraddizione per sè evidente che la detta triplice percezione erri o non sia esatta. È dunque una verità per sè evidente che la percezione immediata degli oggetti concreti psicologica e sensitiva interna ed esterna è inerrante intorno ai medesimi, quando sia disposta all'atto ed abbia presente per guisa conveniente l'oggetto.

49. Si spiega che vuol dire 1.° facoltà conoscitiva disposta all'atto del conoscere: 2.° e facoltà conoscitiva avente presente l'oggetto proprio per modo conveniente.

Esposizione della parte I. Facoltà conoscitiva disposta all'atto del conoscere è quella che ha in sè stessa quanto si richiede ad apprender l'oggetto suo. Esempigrazia il bambino, il pazzo, il farnetico, l'ebbro e il dormiente hanno la facoltà di ragionare bensì; ma non disposta all'atto come gli adulti di mente sana e i veglianti. Così chi è nelle tenebre, nulla vede ancorchè abbia gli occhi aperti ed ha solo la facoltà di vedere disposta all'atto; poichè se viene colà recato un lume, tosto lo vede.

Esposizione della parte II. E imprima facoltà conoscitiva è il potere di apprendere e di afferrar l'oggetto conoscibile. Ma nessuna cosa può essere appresa e afferrata se non è presente all'azione di chi l'apprende e l'afferra. Dunque la facoltà conoscitiva deve avere presente l'oggetto per conoscerlo. Di poi se la facoltà conoscitiva è indeterminata ad apprendere i particolari concreti del suo oggetto specifico (dico oggetto specifico la proprietà, termine della facoltà; dico particolari concreti gl'individui reali, in cui quella proprietà ritrovasi: p. e., oggetto specifico della vista è il colore: particolari concreti i corpi individui colorati, come sarebbe il sole) tale indeterminazione deve essere tolta o dall'azione soggettiva o oggettiva, poichè nella cognizione non entra che l'elemento soggettivo ed oggettivo (1, 17.) Ora essa facoltà è indeterminata a tutti i particolari; poichè se fosse determinata ad alcuno, non potrebbe apprendere che quello: p. e., se fosse determinata la vista a vedere il sole soltanto, sarebbe facoltà di vedere il sole e nulla più; e perciò non potrebbersi per essa vedere gli altri corpi sia celesti, sia terrestri. Ora l'indeterminazione non può venir tolta da azione soggettiva, perchè ci vorrebbe sempre l'oggetto particolare conoscibile determinato per eccitar la facoltà ad una cognizione particolare. Dunque si richiede quella dell'oggetto. Ma nessun agente può agire sopra un essere dove non gli sia presente in modo conveniente, perchè l'azione è un modo del soggetto (41). Dunque l'oggetto deve essere presente alla facoltà per guisa conveniente.

50. Per la percezione psicologica e sensitiva interna la condizione che

si richiede è che l'uomo si trovi nello stato acconcio a conoscere, e a riflettere sopra sè medesimo.

Poichè in tale stato sempre apprende sè ideante, giudicante e senziente nel modo detto innanzi (47), e le lesioni stesse cagionate nel corpo vi inducono un nuovo stato, che è pure sentito.

L'oggetto poi della psicologica è presentissimo, essendone il soggetto coi modi. Quello della sensitiva interna le è pure presente, giacchè è il corpo senziente co'suoi varii stati.

51. Per la sensitiva esterna non solo richiedesi che l'uomo ritrovisi nello stato acconcio a conoscere e a riflettere, ma ancora ricercasi 1.° la debita disposizione degli organi: 2.° la debita proporzione dell'oggetto coi sensi: 3.° la debita uniformità del mezzo esistente tra l'oggetto e i sensi: 4.° l'uso di più sensi, quando si possa', intorno allo stesso obbietto.

Esposizione della parte I. Se l'organo non riceve l'azione dell'oggetto, o la riceve in modo non naturalmente debito, non nasce la sensazione, o nasce in guisa diversa da quella che dovrebb'essere (49). Così chi ha l'organo dell'occhio guasto, o cospersa di color giallo la pupilla, o non vede o vede imperfettamente, secondochè è più o meno guasto l'organo, o vede gialli tutti gli oggetti, come chi portasse occhiali tinti di quel colore.

Esposizione della parte II. Se l'oggetto non è in debita proporzione col suo senso, cioè: primo, se è troppo piccolo, o troppo lontano, non fa sull'organo la debita impressione e non si apprende che oscuratamente, o in confuso; secondo, se l'oggetto è troppo vicino, oppure agisce sull'organo troppo gagliardamente, come quando ad occhio nudo si mira il sole, la impressione nasce fuor di proporzione gagliarda e talvolta con alterazione dell'organo, e quindi anche la sensazione nasce confusa. In terzo luogo si l'uomo osservatore, che l'oggetto osservato non debbono essere in movimento troppo celere, se vuolsi che la sensazione delle parti dell'oggetto osservato o di quelli che lo circondano riesca distinta. Per esempio, se meni velocemente in giro uno stizzo acceso vedrai un cerchio igneo anzichè lo stizzo medesimo. E ciò avviene perchè lo stizzo girando veloce, si trova quasi contemporaneamente o in tutti i punti del cerchio da ciascuno dei quali tramanda contemporaneamente l'impressione in sull'occhio. Di qui nasce che esso è veduto contemporaneamente in tutti i punti del suo giro circolare. Il medesimo è a dire in proporzione degli altri corpi.

Esposizione della parte III. Se il mezzo a traverso del quale l'oggetto trasmette l'impressione sull'organo, non è costante, modifica variamente l'impressione e quindi anche la sensazione. Così un oggetto è veduto dall'aria nell'acqua diversamente da quello è nell'aria, a cagione della refrazione che i raggi patiscono passando da un mezzo più denso in un meno denso e viceversa.

Esposizione della parte IV. La sensibilità esterna è la facoltà che ha l'uomo di apprendere il sensibile in quanto è visibile, sonoro, odoroso, saporoso, e toccabile (47) come è in sè (48). Ora le ricordate qualità sono o in tutto o in parte unite insieme nello stesso corpo. Dunque ad apprenderlo qual è, tutta, per quanto si può, deve farsi concorrere la

sensibilità esterna. Perciò la sensibilità esterna compie la notizia avuta nel nostro corpo, non potutaci dare dalla interna rispetto alle esteriori qualità; la vista; e il tatto ci danno notizia più compiuta dei corpi odorosi, il tatto può benissimo essere che istruisca la vista a riguardar nello spazio i corpi visibili, e non come giacenti sugli occhi, quali appariano al cieconato del Cheselden liberato dalle cataratte. Da quanto è detto sarà facile rispondere alle difficoltà, che ponno esser mosse intorno alla veracità dei sensi esterni.

Ma per compiere la dottrina intorno al giudizio è mestieri favellare ancora del segno o espressione di esso, vale quanto dire, della proposizione.

DISCUSSIONE VII.

DELLA PROPOSIZIONE E DELLE VARIE SUE SPECIE

52. Se ne dà 1.° la definizione: 2.° e se ne assegnano poscia le parti.

Esposizione della parte I. Proposizione è l'espressione del giudizio e può chiamarsi: un parlare, il quale di un soggetto afferma o nega un predicato come scorgesi in queste: il sasso è pesante: la neve non è calda.

Esposizione della parte II. Le voci esprimenti il soggetto e il predicato dette *termini o materia*; e le altre: *è, non è:* esprimenti l'affermazione o la negazione tra i termini, dette *copula* o *forma* della proposizione ne formano le parti.

53. La proposizione non può considerarsi che o rispetto alla forma: o rispetto al modo col quale il predicato si addice al soggetto: ovvero riguardo alla materia: o in fine riguardo alla ampiezza; poichè nella proposizione null'altro si scorge. Sotto i due primi aspetti la proposizione è 1.° affermativa o negativa: 2.° necessaria o contingente: possibile o impossibile.

Prova della parte I. In ragione della forma la proposizione varia come quest'essa. Ma la forma é affermativa o negativa (52). Dunque in ragione della forma è affermativa o negativa. Tali sono: l' uomo è ragionevole: l'uomo non è bruto. La seguente: l'anima umana è non mortale: chiamata dal Kant infinita, é in ragion della forma, affermativa poichè ha forma affermativa, avendo negativa solo in parte la materia. Sono vere dove sia vera la forma ossia dove il predicato convenga o disconvenga al soggetto secondo l'espressione della forma.

Prova della parte II. In ragione del modo la proposizione varia,come varia il modo stesso,col quale il predicato conviene o non conviene al soggetto.Ma il modo, col quale il predicato conviene o non conviene al soggetto è quadruplice,cioè necessità e contingenza;possibilità e impossibilità. Dunque in ragion del modo la proposizione sarà di quattro maniere; cioè necessaria o contingente; possibile o impossibile. Eccone un esempio per ciascuna classe: l'uomo é necessariamente ragionevole: la terra è contingentemente sferoidale: un altro mondo è possibile che esista, un mondo necessario è impossibile che esista. Sono vere soltanto quando il predicato conviene al soggetto secondochè è espresso, poichè altrimenti la proposi-

zione esprimerebbe il giudizio diversamente da quel che è in sè. Laonde è falsa la seguente: Il tutto è contingentemente maggiore di ogni sua parte.

54. Sotto il terzo riguardo (53) la proposizione è semplice o composta.

Prova. È semplice se non equivale a più proposizioni; e se a più equivale è composta. Semplice è questa: Pietro è uomo: laddove è composta quest'altra: l'uomo è animale e ragionevole: la quale vale le due seguenti: l'uomo è animale: l'uomo è ragionevole. Diverse sono dalle composte le complesse e sono quelle, che risultano da termini complessi, come è la seguente; Dio giusto è esistente. Equivale all'altra: Dio, il quale è giusto è esistente. L'una è detta principale, e l'altra incidente esplicativa del soggetto della prima, e però è avuta in conto di semplice. Tanto le composte, quanto le semplici possono essere tali o solamente secondo il soggetto, o solamente secondo il predicato; ovveramente secondo amendue.

55. La proposizione o è composta esplicitamente o implicitamente.

Prova. La prima o è condizionale; o disgiuntiva, o congiuntiva, o causale, secondochè equivale a più proposizioni accoppiate insieme per le particelle condizionali, disgiuntive,congiuntive, e causali, come ne vedrai un esempio di ciascuna nelle poste qui appresso per ordine: se l'uomo è animale, è sensitivo: l'uomo o è sostanza o accidente: l'uomo e il bruto sono sensitivi: l'uomo è capace di imparare le scienze, perchè è fornito d'intelletto. Sono vere le condizionali, quando la prima parte di esse, chiamata *antecedente*, contiene la seconda, appellata conseguente, benchè sia assurda l'ipotesi. Laonde si può dire: se Pietro è uomo, è animale; non già: se Pietro è animale, è uomo: poichè sebbene l'uomo contenga l'animale, non però l'animale contiene l'uomo. È vera pur questa; se il triangolo ha quattro lati, è un quadrilatero: sebbene sia assurda l'ipotesi. Sono vere le disgiuntive, allorchè la disgiunzione è compiuta, ed è vero almeno un membro. Poichè primo se la disgiunzione non è compiuta, è falsa, importando una divisione, la quale è falsa se non è completa (33), o intera: tale sarebbe la seguente; ogni superficie o è rossa o verde; dove si scorge non esser necessario, che la superficie sia colorata, e molto meno che sia rossa o verde, potendo avere altri colori. In secondo luogo se non è vero neppure un membro, sono falsi tutti e quindi falsa tutta la proposizione. Le congiuntive sono vere, se non vere tutte le loro parti: poichè se una sola parte è falsa, si rende falsa la forma, e quindi tutta la proposizione: tale è questa: l'uomo e il bruto sono liberi. Sono vere le causali, se la ragione addottane è vera, e però è falsa la seguente; l'uomo è animale perchè è sostanza. Si possono a questa classe aggiungere le relative, le quali valgono più proposizioni riferentisi l'una all'altra: tale è questa: l'idea universale quanto maggiore ha l'estensione, tanto minore ha la compressione (23); e sono vere quando è vera la relazione. Ed in fine si ponno ricordare le discretive, e sono quelle, in cui ad un soggetto si attribuisce un predicato, mentre gliene si nega un altro: come è in questa: la felicità dell'uomo in sulla terra è la virtù non la gloria mondana. Sono vere allorchè tanto ciò che si afferma quanto ciò che si nega è vero.

La composta implicitamente o esclusiva, o eccettiva, o reduplicativa, o comparativa, o incettiva, o desitiva, secondochè contengono esclu-

sione, o eccezione, o reduplicazione, o comparazione, o cominciamento, o cessazione. Sono dette esponibili, ed esponenti quelli in cui si risolvono. Diamone un esempio di ciascuna classe secondo l'ordine di numerazione fattane. Primo esempio. L'essere semplice solamente è capace d'intendere: si espone così: l'essere semplice è capace d'intendere: ciò che non è semplice, non è capace d'intendere. Secondo esempio. Tutti gli esseri intelligenti, tranne Dio, possono errare: si espone così: Dio non può errare: tutti gli altri esseri intelligenti possono errare. Terzo esempio. L' essere creato intelligente, in quanto intelligente è capace d' imparare: si espone in questa guisa: l' essere creato intelligente è capace d'imparare; l'imparare conviene all'essere intelligente in grazia dell'intelligenza. Quarto esempio. La perdita massima è quella della finale felicità: risolvesi così: la perdita grande è quella della finale felicità; le altre perdite sono piccole. Quinto esempio. Dei figli di Adamo Caino fu il primo a peccare: si esplica in queste: i figli di Adamo hanno peccato; Caino fu il primo che ha peccato. Sesto esempio. Tarquinio il superbo fu l'ultimo re di Roma: contiene le altre: molti furono i re di Roma; e Tarquinio superbo fu l'ultimo re di Roma. Sono vere quando sono vere le esponenti.

56. Sotto il quarto riguardo (53) la proposizione o è singolare, o particolare, o indefinita o universale.

E per fermo o il soggetto esprime un' idea singolare o universale (21). Nel primo caso la proposizione è singolare: nell'altro poi o si indica che l'idea universale si prende secondo tutta la sua estensione,o si indica che se ne prende soltanto una parte, o non si indica nulla. Se la proposizione ha il soggetto al primo modo, è universale; particolare, se l'ha al secondo modo;e se l'ha al terzo modo è indefinita. Se pronunzii le seguenti: Cicerone fu oratore: alcuni uomini sono dotti: l'uomo è ragionevole: ogni uomo é libero, hai un esempio della singolare, particolare, indefinita, e universale.

57. Tutte le proposizioni, rispetto all'ampiezza o estensione riduconsi alla universale e alla particolare.

Ciò è indubitato, se la singolare riducesi all'universale, e se la indefinita riducesi ora all' universale, ora alla particolare. Ma la singolare riducesi appunto all'universale, perchè il soggetto in essa si prende secondo tutta la sua estensione,carattere della universale.La indefinita poi o esprime un giudizio necessario, o contingente: se ponsi il primo, è per natura universale (38); se ponsi il secondo, è particolare (ivi). Dunque tutte le proposizioni riduconsi all' universale e alla particolare. Dicesi universalità morale di una proposizione quella ove il soggetto si prende secondo la maggior parte della sua estensione, come quando dicesi; i vecchi sono prudenti: intendi la maggior parte dei vecchi.

58. Nella proposizione 1.° affermativa il predicato ha l'estensione del soggetto; 2.° nella negativa ha l'estensione universale.

Prova della parte I. L'affermativa esprime che l'essere del soggetto è quel del predicato (31). Ora l'avere due cose lo stesso essere, è il medesimo che l'avere la stessa estensione: altrimenti l'una non sarebbe più l'altra. Dunque nella affermativa il predicato ha l'estensione del sogget-

to. Nella proposizione : ogni uomo è pensante : il predicato *pensante* è tolto soltanto secondo l'estensione del soggetto *ogni uomo*; e non si può dire : ogni pensante è uomo : ma soltanto: qualche pensante è uomo.

Prova della parte II. La proposizione negativa esprime che l'essere del soggetto non è quello del predicato (35): p. e. che nessuna A è B. Ma se qualche A fosse B, non sarebbe più vero che l'essere di A non è l'essere di B, ossia che niuna A è B. Dunque il predicato nella negativa è negato del soggetto secondo tutta la sua estensione ed ha quindi l'estensione universale.

DISCUSSIONE VIII

DELL'OPPOSIZIONE EQUIPOLLENZA, E CONVERSIONE DELLE PROPOSIZIONI

59. Si dà 1.° la definizione della opposizione delle proposizioni : 2.° si mostra che l'una delle contradittorie è necessariamente vera e l'altra falsa : 3.° e che quindi dalla verità o falsità dell'una se ne conduce la falsità o la verità dell'altra.

Esposizione della parte I. La diversità tra due proposizioni aventi gli stessi termini, ma non aventi la stessa estensione, nè forma; o aventi la stessa estensione, ma non la stessa forma ; o aventi la stessa forma, ma non la stessa estensione, dicesi opposizione. Quelle che hanno diversa estensione e forma si chiamano contradittorie: eccone un esempio: ogni uomo è ragionevole: qualché uomo non è ragionevole. Quelle che hanno la stessa estensione, ma non la stessa forma domandansi contrarie se amendue universali, quali sono queste: ogni uomo è corporeo: nessun uomo è corporeo: e succontrarie vengono appellate qualora sieno amendue particolari, quali sarebbero queste : alcuni uomini sono bianchi : alcuni uomini non sono bianchi. Portano il nome di subalterne quelle, che hanno la stessa forma, ma diversa estensione, cioè una universale e l'altra particolare. Tali sarebbero queste: ogni animale è sensitivo : alcuni animali sono sensitivi.

Prova della parte II. Due contradittorie o sono amendue vere, o amendue false, o l'una vera e l'altra falsa: non vi ha altra via di mezzo. Ma se sono amendue vere o false due contradittorie, è vero anche che la stessa cosa è insieme non è : p. e., se è vero che ogni uomo è ragionevole: qualche uomo non è ragionevole; è vero anche che ogni uomo è e insieme non è ragionevole : il che è assurdo. Dunque due contradittorie non possono essere amendue vere nè false, ma necessariamente l'una vera e l'altra falsa.

Prova della parte III. Indi segue che quando siasi resa evidente la verità dell'una, traesi la falsità dell'altra, e viceversa.

60. Le contrarie 1.° Possono essere ambedue false: 2.° ma non amendue vere: e però dimostrata l'una vera, se ne trae la falsità dell'altra.

Prova della parte I. In materia contingente il predicato può non avere l'estensione universale del soggetto (53) : e quindi possono essere amendue false, quali sono le seguenti: ogni uomo è dotto: nessuno uomo è dotto.

Prova della parte II. Due contrarie contengono due contraddittorie, come è a vedere in queste che seguono: ogni uomo è dotto: qualche uomo non è dotto, contenute nelle due contrarie precedenti. Ma le contraddittorie non possono essere amendue vere (59). Dunque neppure le contrarie.

Prova della parte III. Dalla falsità di una non può trarsi la verità dell'altra, potendo essere amendue false. Ma poichè non possono essere amendue vere, così dalla verità di una può condursene la falsità dell'altra.

61. Le succontrarie 1.° possono essere amendue vere: 2.° non amendue false: 3.° si accenna il come presentino esse un mezzo di deduzione.

Prova della parte I. Possono essere amendue vere in materia contingente, come sono queste: qualche uomo é dotto : qualche uomo non è dotto: poichè il predicato può trovarsi in un individuo della specie e non in un altro.

Prova della parte II. Se potessero le succontrarie essere amendue false, sarebbero vere le due universali loro contradittorie: p. e. se pognamo false le accennate: qualche uomo è dotto : qualche uomo non è dotto, riescono vere di necessità le altre: nessun uomo è dotto : ogni uomo è dotto (59). Ma queste ultime due sono contrarie le quali non ponno essere amendue vere (60). Dunque le succontrarie non ponno essere amendue false.

Esposizione della parte III. Quando sono le succontrarie amendue vere, se n'inferisce la falsità delle due contrarie: per esempio : so è vero che qualche uomo è giusto ; e che qualche uomo non è giusto: dunque possiamo dire: è falso che : nessun uomo è giusto : e che ogni uomo è giusto. Del pari posta falsa una di esse se n'inferisce la verità dell'altra, perchè non possono essere amendue false : per esempio: se è falso che qualche uomo è giusto, dunque è vero che qualche uomo non è giusto.

62. Le subalterne 1.° possono essere amendue vere: 2.° o amendue false: 3.° e l'una vera e l'altra falsa.

Prova della parte I. Se è vera l'universale, è pur vera la particolare. Altrimenti due contraddittorie, sarebbero insieme vere: per esempio: se di queste due, ogni uomo è ragionevole: qualche uomo è ragionevolo: fosse falsa la seconda, dovendo esser vera la succontraria : qualche uomo non è ragionevole (61), riuscirebbero vere le due contraddittorie : ogni uomo non è ragionevole. Ma ciò è assurdo (59). Dunque possono essere amendue vere e sono tali quando è vera l' universale. Quindi è evidente che da una proposizione universale vera può sempre cavarsene la particolare. Perciò se è vero che: ogni cerchio ha tutti i suoi raggi uguali ; dunque è vero del pari che: qual cerchio ha tutti i suoi raggi uguali.

Prova della parte II. Posta falsa la particolare ; è falsa anche l' universale, la quale non è vera se non quando sono tali tutte le particolari, essendochè essa piglia il soggetto secondo tutta la sua estensione (56) : così posto falso, com'è, che: alcuni circoli sieno quadrati: è pur falso che: tutti i circoli sieno quadrati.

Quindi dalla falsità della particolare se ne argomenta la falsità della universale.

Prova della parte III. Posta falsa l'universale, non ne segue la falsità della particolare, come se é falso che: ogni uomo é giusto: non segue che sia falso anche che: qualche uomo è giusto. Parimente se è vero:che qualche uomo è dotto: non segue che ogni uomo è dotto. Dunque possono essere l'una vera e l'altra falsa.

63. Si definisce 1.° l'equipollenza delle proposizioni: 2. la quale presenta un mezzo di cavare da una proposizione la sua opposta.

Si espone la parte I. La medesimezza sostanziale di due proposizioni dicesi equipollenza. Gli esempi in proposito si vedranno nella prova della seconda parte, che subito soggiungiamo.

Prova della parte II. Essa verrà data discorrendo le varie specie delle proposizioni opposte.

E imprima da una proposizione se ne cava la contraddittoria, preponendo a tutte la medesima la particella di negazione: poichè questa distrugge la estensione e le forma a cui è premessa, e tramuta la proposizione nella opposta. Così se alle due seguenti: ogni uomo è libero; qualche uomo è bianco: premetti la negazione, avrai: non ogni uomo è libero; ossia qualche uomo non è libero: e non qualche uomo è bianco, ossia nessun uomo è bianco.

Secondamente da una proposizione se ne deduce la sua contraria o succontraria, preponendo, o togliendo la negazione alla copula; giacchè in simil caso non può mutare altro che la copula, a cui è soltanto prefissa. Però se alla copula delle due seguenti:ogni uomo è bianco:qualche uomo è bianco: prefiggi la negazione le otterrai voltate nelle seguenti: ogni uomo non è bianco : qualche uomo non è bianco: la prima delle quali è contraria alla prima, e la seconda succontraria alla seconda delle due precedenti.

In ultimo da una proposizione se ne conduce la sua subalterna, premettendo sì a tutta la medesima che alla copula la negazione, oppur togliendola. Così da queste due: ogni uomo è bianco: nessun uomo è bianco; condurrai le altre: non ogni uomo non è bianco : non nessun uomo non è bianco: le quali ultime ne sono le subalterne; e togliendo in amendue i luoghi la negazione aggiunta farai ritorno alle prime. L'equipollenza è quindi un mezzo di dedurre al modo detto.

64. Si definisce 1.° la conversione delle proposizioni : 2.° ed è un mezzo di cavare dalla proposizione *convertibile* la sua conversa.

Esposizione della parte I. La formazione di una proposizione per il semplice tramutamento del predicato in soggetto, e del soggetto in predicato di un'altra dicesi conversione. La posizione, che dalla conversione risulta è chiamata conversa e l'altra convertibile. Così questa: il 7 è = 5+2: può dar luogo alla conversa :il 5+2 è =7.

Prova della parte II. Se dalla proposizione : il 7 è =5+2 posso cavarne l'altra parimenti vera : il 5+2 , è = 7 , è evidente che la conversione è un mezzo di cavare la proposizione conversa dalla convertibile. Resta dunque solo da vedere in quanti modi si fa tale conversione. Essa consiste nel solo tramutamento dei termini. Ora o in esso tramutamento i termini ritengono o non ritengono la primitiva estensione. Se la ritengono la conversione si domanda *semplice*: se la mutano si domanda *per*

accidente. Perciò la conversione delle proposizioni sarà o semplice o per accidente. La prima ha luogo nelle universali negative e nelle particolari affermative. Così da queste due : nessun triangolo è quadrato : qualche sasso è pesante, posso condurne le converse che seguono: nessun quadrato è triangolo; qualche pesante è sasso: le quali sono amendue vere. La seconda ha luogo nelle universali sì negative che affermative: e però dalle seguenti: niuno spirito è materia: ogni materia è sostanza: posso tirare le altre poste qui di seguito: qualche materia non è spirito: qualche sostanza è materia.

Le particolari negative sono convertibili solo per contrapposizione, cioè, rendendo i termini negativi. Per tal via da questa: qualche cavallo non è rosso: si tira l'altra: qualche non rosso non è non cavallo. Per questa guisa sono pur convertibili le universali affermative: quindi dalla seguente: ogni cavallo è animale, derivasi l'altra: ogni non animale è non cavallo. Ma di quest'ultima forma di conversione ne sia parlato più per compimento, che per utilità della dottrina logica.

DISCUSSIONE IX.

DEL RAZIOCINIO, DELLA SUA DIVISIONE, E DELL' ARGOMENTAZIONE

65. Si dà 1°. la definizione del raziocinio: 2°. e dell'argomentazione.

Esposizione della parte I. Ogni giudizio o è immediato o mediato (39), ed il secondo è reso evidente dal primo (ivi). Ora quell'atto, mercè del quale la mente rende evidente il giudizio mediato per l'immediato dicesi raziocinio. Dunque esso può definirsi: quell'atto mercè del quale la mente rende evidente il giudizio mediato per l'immediato. Ma un giudizio mediato può essere reso evidente o noto per altri mediati più vicini agl'immediati, già prima resi evidenti o noti per questi ultimi. Dunque potrà anche più generalmente definirsi il raziocinio: quell'atto, mercè del quale la mente rende noto il giudizio prima ignoto pel giudizio noto. Ecco un esempio. Voglio sapere se le lunghezze A, B, C, di tre case vicine sono eguali. Piglio una lunghezza D, per esempio un filo, e sopraponendola alle tre precedenti successivamente trovo prima che A è eguale a D, e che D è eguale a B: dunque conchiudo, A è eguale a B. Ma trovo poscia proseguendo che D è anche eguale a C. Conchiudo adunque, che le tre lunghezze A, B, C delle tre case supposte sono eguali. Il primo giudizio mediato è reso evidente da due giudizii immediati: e il secondo da un mediato, e da un altro immediato.

Esposizione della parte II. L'argomentazione è l'espressione del raziocinio e può definirsi un parlare, in grazia di cui da una proposizione nota rendesene nota un' altra ignota. Si avverta che il raziocinio e l' argomentazione ponno avere un sol giudizio e una sola proposizione nota e un solo giudizio e una sola proposizione resa nota almeno esplicitamente, come in questo esempio: ogni animale è sensitivo: dunque il cavallo è sensitivo.

66. Si assegnano 1.° le parti del razioncinio: 2.° si mostra che il ra-

ziocinio è un discorso mentale: 3.º e che il principio del giudizio prima ignoto e mediato è il giudizio noto.

Esposizione della parte I. In ogni raziocinio, come risulta dalla definizione e dagli esempi arrecati (65), vi è un giudizio noto ed un altro reso tale: quello dicesi antecedente, e questo conseguente. Ma il conseguente riceve l'evidenza dell'antecedente. Dunque il conseguente ha la sua derivazione dall'antecedente. Questa derivazione domandasi conseguenza del conseguente dall'antecedente. La conseguenza è la forma, e l'antecedente e il conseguente son la materia del raziocinio.

Prova della parte II. Discorrere vuol dire passare da un termine all'altro. Ma la mente nel raziocinio dall'antecedente derivando il conseguente, passa da un termine all'altro. Dunque la mente ragionando discorre, ossia il raziocinio è un discorso mentale.

Prova della parte III. Principio di una cosa è ciò, da cui essa risulta o deriva. Ora il conseguente, giudizio prima ignoto e mediato, deriva dall'antecedente giudizio noto. Dunque il principio del giudizio prima ignoto e mediato è il giudizio noto.

67. Il raziocinio 1.º è deduzione o induzione: 2.º e di altrettanta specie è pure l'argomentazione.

Prova della parte I. Il giudizio conseguente mediato o deriva dal suo principio, come il particolare dall'universale o come l'universale dal particolare; giacchè tutte le proposizioni ponno riguardarsi ridotte a queste due categorie (57). Dove si pigli il raziocinio al primo modo si ha la deduzione, e dove al secondo, si ottiene l'induzione. Esempio di deduzione. Ogni uomo è capace d'imparare: ma alcuni esseri quali sono Pietro, Paolo, Andrea, sono uomini; dunque alcuni esseri, quali sono Pietro, Paolo, Andrea, sono capaci d'imparare. Esempio di induzione. L'età bambina adolescente, giovanile, virile e senile mostra l'osservazione andare accompagnata da mali. Ora queste sono tutte le età dell'uomo. Dunque ogni età dell'uomo va accompagnata da mali.

Prova della parte II. L'argomentazione è l'espressione del raziocinio (65). Ma l'espressione asseconda l'oggetto espresso. Dunque tale è anche l'argomentazione. Favelleremo pertanto imprima della deduzione e poscia dell'induzione.

DISCUSSIONE X.

DELLA DEDUZIONE IN GENERALE

68. Si dà 1.º la definizione della deduzione: 2. la quale è affermativa, o negativa.

Esposizione della parte I. Essa è quel raziocinio col quale la mente deriva un giudizio particolare non ancor noto da un altro universale già noto, come risulta dal numero che immediatamente precede.

Prova della parte II. Il giudizio derivato detto conseguente, o è affermativo o negativo: poichè a questi due capi è richiamato ogni giudizio (35). Ma la deduzione avente il conseguente affermativo si chiama af-

fermativa, e la deduzione avente il conseguente negativo domandasi negativa. Dunque ogni deduzione è affermativa o negativa.

69. La formola generale della deduzione 1.° è la seguente: *ciò che è o non è predicato o detto dell'universale, è o non è predicato o detto de'suoi particolari*, già veduta altrove (41): 2.° la quale è un giudizio immediato analitico.

Prova della parte I. Il seguente raziocinio deduttivo, perchè comprende la deduzione affermativa e negativa, rappresenta in se la vera universale natura della deduzione: ogni uomo è ragionevole: ma Pietro è o non è uomo: dunque Pietro è o non è ragionevole. Ora questa deduzione non è altro che la menzionata formola generale applicata ad un caso particolare: poichè il termine *ragionevole* è predicato del termine universale *ogni uomo*. Il termine *uomo* è o non è predicato di *Pietro* termine suo particolare. Dunque il termine *ragionevole* è, o non è predicato del particolare *Pietro*. Conchiudo adunque che la formola generale della deduzione, ed esprimentene l'intima natura è la menzionata di sopra. E per vero si afferma o nega del particolare a seconda dell'affermato o negato dell'universale.

Prova della parte II. La seconda parte è evidente per quello che detto è altrove (41).

70. Si mostra 1.° che tra l'antecedente e il conseguente vi è identità: 2.° formale, non materiale: 3.° che tale identità è una verità immediata, non mediata: 4.° altra definizione della deduzione.

Prova della parte I. Tra l'antecedente e il conseguente havvi quella relazione che esiste tra il soggetto e il predicato degli analitici; poichè la formola generale della deduzione è un giudizio analitico (69). Ora negli analitici vi ha tra il soggetto e il predicato relazione d'identità. Dunque anche tra l'antecedente e il conseguente dimoravi relazione d'identità. Inoltre la connessione tra l'antecedente e il conseguente può esprimersi con una condizionale così: se ogni uomo è ragionevole, e Pietro è uomo, Pietro è ragionevole. Ma la connessione tra l'antecedente e il conseguente della condizionale è d'identità, perchè l'antecedente contiene il conseguente (55). Dunque dimora relazione d'identità anche tra l'antecedente e il conseguente della deduzione.

Prova della parte II. L'identità materiale della deduzione è quella che esiste tra il soggetto e il predicato dei giudizii, materia dei raziocinio (66), la quale non alberga che negli analitici. Ma l'identità formale è quella che esiste tra l'antecedente e il conseguente. Dunque questa è diversa da quella, come la forma della materia.

Prova della parte III. È percepita immediatamente, perchè è quella stessa del giudizio analitico — *ciò che è o non è predicato dell'universale, è o non è predicato de'suoi particolari*, applicato a casi particolari (69). Ma quella del memorato giudizio è immediata (69) e però immediatamente percepita. Dunque anche l'identità tra l'antecedente ed il conseguente è immediatamente percepita ed è una verità immediata.

Esposizione della parte IV. Da quanto venuesi fin qui ragionando può la deduzione definirsi: la visione dell'identità del giudizio particolare coll'universale dal quale deriva, o del conseguente con l'antecedente.

71. Si mostra 1.° che la deduzione non contiene, che tre idee e tre termini: 2.° e tre giudizii: 3.° e che il giudizio dedotto è una verità mediata.

Prova della parte I. Tante idee e termini debbono essere nella deduzione, quanti ne contiene la formola generale deduttiva. Ma questa non ne contiene che tre: cioè, *il predicato* dell'universale, *l'universale stesso* ed il *particolare*. Dunque non risulta che da tre idee e da tre termini. Inoltre se esamineressi la deduzione recata in altro luogo (69) si vedrà che i termini onde risulta, sono solamente i tre seguenti: *ogni uomo: ragionevole: Pietro*. Il termine *uomo*, col quale si confrontano successivamente gli altri due, dicesi *medio*; gli altri due, i quali dopo essere stati confrontati nell'antecedente, entrano a formare il giudizio affermativo o negativo del conseguente, si chiamano *estremi*. Dunque la deduzione risulta da tre sole idee e da tre soli termini detti medio l'uno, ed *estremi* gli altri due.

Prova della parte II. Non possono nella deduzione esservi altri giudizii da quelli che risultano dall'accoppiamento dell'idea media colle estreme e delle estreme tra loro: giacchè il giudizio risulta da due idee; e nella deduzione esse sono solamente tre. Ma dall'accoppiamento della media colle estreme, fatto nell'antecedente non nascono che due giudizii: dall'accoppiamento delle estreme tra loro fatto nel conseguente non ispunta che un solo giudizio. Dunque la deduzione non contiene che tre giudizii.

Prova della parte III. Altro è dire che la relazione d'identità tra l'antecedente e il conseguente è una verità immediata, altro è dire che è immediata la relazione di convenienza o discrepanza (dico relazione di convenienza o discrepanza, perchè questa non è sempre di identità) tra il soggetto e il predicato nel conseguente. Questa è sempre mediata: poichè non si afferma o nega il predicato del soggetto nel conseguente, se non perchè si sono amendue, o un solo trovati convenire col medio nell'antecedente. Ora se fosse verità immediata, di ciò non farebbe bisogno (3). Dunque il giudizio dedotto è una verità mediata.

72. Si dimostra 1.° che la deduzione è pura, mista, e empirica: 2.° che deve essere vera e materialmente e formalmente, affinchè in forza della deduzione medesima sia vero il giudizio dedotto.

Esposizione della parte I. Dicesi pura quella che ha nell'antecedente soltanto dei giudizii puri, qual è questa: la parte è minore del suo tutto: ora la specie è parte del suo genere: dunque la specie é minore del suo genere. Quella deduzione, che ha nell'antecedente un giudizio puro ed un giudizio empirico si denomina mista, come è quest'altra: ogni animale ragionevole è uomo: ma io trovo che Pietro è animale ragionevole: dunque io trovo che Pietro è uomo. S'appella empirica quella che ha nell'antecedente due giudizii sperimentali: quale è questa: ogni fuoco scalda: ma questo è fuoco: dunque questo scalda.

Prova della parte II. La deduzione è materialmente vera, quando sono veri i giudizii, che la compongono: e falsa quando alcuno di questi è falso, come è il seguente: ogni spirito è sostanza: ma ogni sostanza è materia: dunque ogni spirito è materia. È falsa la seconda e la terza pro-

posizione. E formalmente vera quando il conseguente è identico con l'antecedente, e falsa se manca tale identità. Ecco un esempio: ogni sostanza esiste in sè; ma alcuni uomini sono sostanza: dunque tutti gli uomini esistono in sè. Il conseguente ha un giudizio universale, che non è nell'antecedente, e manca la verità formale. Premesso questo, diciamo che il conseguente per esser vero bisogna che sia identico con l'antecedente (70). Ma tale identità si chiama verità formale della deduzione. Dunque affinchè il conseguente sia vero in forza della deduzione, deve la deduzione esser vera formalmente. Ma se è falso materialmente l'antecedente, tale falsità derivasi anche nel conseguente, poichè sono identici (70). Dunque affinchè sia vero il conseguente o il giudizio dedotto in forza della deduzione, questa deve essere materialmente e formalmente vera.

73. Si dimostra 1.° che questa proposizione: l'antecedente della deduzione vera materialmente e formalmente è identico col conseguente: inchiude il principio della contraddizione per modo assoluto: 2.° che in tal caso il consegnente ha evidenza e certezza mediata metafisica o fisica o mista come l'antecedente.

Prova della parte I. Tale proposizione è identica o immediata (70). Ma le proposizioni o i giudizii identici e immediati inchiudono il principio della contraddizione (41) per modo assoluto. Dunque la detta proposizione inchiude il principio della contraddizione per modo assoluto.

Prova della parte II. Il conseguente essendo identico coll'antecedente ha la stessa evidenza e certezza, ma mediata dell'antecedente. Ma poichè l'antecedente può costare di proposizioni pure o empiriche ed anche di una pura e di una empirica (72), così il conseguente ha evidenza e certezza mediata metafisica, o fisica, o mista.

74. La deduzione 1.° c'insegna delle verità per altra via non conseguibili: 2.° il modo di classificare le cognizioni dei particolari: 3.° dileguasi un errore.

Prova della parte I. La proposizione: tutti i triangoli aventi un lato eguale con due angoli adiacenti eguali sono eguali: è identica e perciò necessaria o universale (38), ma insieme mediata. Ora questa non può essere resa evidente che o per esperienza, o per deduzione. Non al primo modo, perchè l'esperienza non dà giudizii identici, ma soltanto sperimentali (38), i quali non sono nè necessarii, nè universali per natura. Dunque la sola deduzione ci rende evidente quella verità. Quanto si è detto della citata proposizione si può dire di tutti i teoremi delle matematiche, e di tutte le verità rese evidenti dalla metafisica, alle quali l'esperienza non perviene. Dunque la deduzione c'insegna delle verità non conseguibili per altra via.

Prova della parte II. La classificazione ci fa conoscere a quali e a quante classi universali appartengono i particolari: giacchè essa rimena all'unità dell'universale i particolari, impartendo loro l'unità d'ordine, come chi dicesse: il triangolo, il quadrilatero, il pentagono ed ogni poligono sono una superficie piana chiusa tutta all'intorno da rette; ma tale superficie è figura geometrica: dunque il triangolo, il quadrilatero, il pentagono e ogni poligono sono una figura geometrica. Oppure chi dicesse: l'uomo è animal ragionevole: ma l'animale è sensitivo: dunque

l'uomo appartiene alla classe degli esseri sensitivi: ma il sensitivo vegeta: dunque l'uomo appartiene anche alla classe degli esseri vegetativi; ma questi sono corporei: dunque l'uomo appartiene alla classe degli esseri corporei. Ora è evidente che tutto ciò non si è fatto che per deduzione. Dunque la deduzione c'insegna il modo di classificare le cognizioni dei particolari.

Esposizione della parte III. Da tutto ciò dileguasi l'errore in che caddero Bacone, Loke, Condillac, Tracy e Stewartd, quando divulgarono non la deduzione ma l'induzione sola valere a scoprirci verità novelle. E poi l'identità tra l'antecedente e il conseguente è bensì una verità immediata, ma essa non è la relazione tra il soggetto e il predicato del conseguente, la quale è mediata (71), e moltissime fiate affatto inarrivabile per altra via da quella della deduzione.

75. Si fa vedere 1.° che la mente quand'è disposta all'atto e la deduzione è vera materialmente e formalmente è inerrante: 2.° che gli errori nascono dal trascuramento di quelle due condizioni.

Prova della parte I. È questa una verità immediata e indimostrabile (48) per deduzione, e solo dimostrabile esplicativamente. Per fermo pronunziare una deduzione condizionata alla maniera detta, è pronunziare che l'antecedente della deduzione vera materialmente e formalmente è identico con il seguente (73), la quale proposizione è non solo identica, ma anche immediata (70). Ora il supporre che la mente pronunzii una proposizione identica ed immediata, cioè necessariamente vera e insieme erri, è supporre che pronunzii insieme il vero e il falso; cosa affatto contraddittoria. Dunque quando è disposta all' atto, e la deduzione è vera materialmente e formalmente, la mente è inerrante.

Prova della parte II. Ognuno sa, obbiettasi, di quanti errori e dispareri ridondino i libri de'filosofi. Ora ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii erra. Dunque non è inerrante.

Risposta. Distinguo la seconda proposizione dell'argomentazione. Ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii materialmente o formalmente falsi, erra, si conceda: ciò mostra che la mente pronunciando raziocinii veri e materialmente e formalmente, erra, si neghi.

Distinguo pure il conseguente: non è inerrante al primo modo, si concede: al secondo si nega. È una verità immediata soltanto in questo ultimo senso che la ragione non erra ne'suoi raziocinii. Tutti gli errori e dispareri nascono dall'avere i filosofi assunto come evidenti e certe o vere delle proposizioni, che tali non sono, e dall'aver offeso le leggi che reggono la forma del raziocinio: ed è impossibile il mostrare un solo esempio di raziocinio il quale, scevro da ogni difetto di materia e di forma, dia un conseguente falso.

76. *Istanza.* La memoria, dice De La Mennais, erra. Ma la ragione usa ne' suoi ragionamenti della memoria. Dunque almeno per difetto della memoria, erra.

Risposta. Primo, l'errore sarebbe della memoria, e non propriamente della ragione. Secondo, sarebbe sempre poi o nella materia o nella forma, e la tesi rimane illesa. Terzo, trattandosi delle deduzioni vici-

nissime ai principii primi, non occorre memoria, essendo contemplata insieme ad essi. Quarto, distinguo la prima proposizione: la memoria erra, cioè, di molte cose ci dimentichiamo, e di altre ricordiamo, con dubbiezza, si concede: la memoria erra cioè ci riporta cose dubbie e false, come certe, evidenti e vere, o cose non percepite in passato, come certamente percepite, si nega: oppure si suddistingue: e ciò può talvolta accadere per difetto di debita ponderazione e attenzione di chi giudica, si concede: per difetto della memoria propriamente, si nega. Poichè è anch'essa facoltà conoscitiva e non può errare intorno al proprio oggetto so non a cagione di qualche ostacolo accidentale (48). Dunque anche la ragione per difetto della memoria propriamente erra, nego: per difetto di debita ponderazione e attenzione di chi l' usa, può talvolta essere tratta ad un raziocinio erroneo materialmente o formalmente, concedo. Ma ciò, come già avvertimmo non offende la tesi.

77. Si dà 1.° la definizione del sillogismo: 2.° e la sua partizione.

Esposizione della parte I. La deduzione nella sua compiuta natura risulta da tre giudizii (71), uno dei quali deriva dagli altri due. La sua espressione dicesi sillogismo. E dunque il sillogismo quell' argomentazione, mediante la quale da due proposizioni note se ne deriva una terza non ancor nota. Le tre proposizioni si dicono materia prossima, i loro termini materia remota, e la conseguenza appellasi forma del sillogismo. Le due proposizioni dell'antecedente diconsi premesse, e quella del conseguente conclusione. Degli estremi domandasi maggiore quello, che ha maggiore universalità e che nella conclusione per lo più è il predicato, e minore si chiama quello, che ne è il soggetto. Così quella premessa che riceve il maggiore estremo sortisce il nome di maggiore, e di minore quell'altra, nella quale entra l' estremo minore. Nell'uso però dicesi maggiore quella, che dimora nel principio del sillogismo.

Esposizione della parte II. Le premesse del sillogismo o sono proposizioni semplici o composte. Se sono semplici, esso pure è semplice: e se sono composte, esso anco è composto. Il sillogismo è dunque semplice e composto.

DISCUSSIONE XI.

DELLE LEGGI FORMALI DEL SILLOGISMO SEMPLICE E DEL SILLOGISMO COMPOSTO

78. Il sillogismo semplice per conchiudere deve aver soltanto tre termini, cioè il maggiore e minore estremo e il medio.

Prova. Esso non può averne di più nè di meno di quelli che contiene la formola generale della compiuta deduzione; poichè ne è la compiuta espressione (77). Ma quella non contiene che i predetti tre termini (71). Dunque il sillogismo per conchiudere deve avere soltanto tre termini, cioè il maggiore e il minore estremo e il medio.

79. Nessun estremo sia più ampio nella conclusione di quello che è nelle premesse.

Prova. Se un estremo è più ampio nella conclusione che nelle premesse, ha nella medesima un valore diverso da quello che ha nelle premesse, come p. e. il termine *ogni animale*; è diverso dall' altro: *qualche animale*; e però pareggia due termini. Ma in tal caso il sillogismo è fornito di quattro termini e non conchiude (78). Dunque nessun estremo sia più ampio nella conclusione che nelle premesse. Per difetto di questa regola non conchiude il seguente: ogni uomo è sostanza: ma qualche animale è uomo: dunque ogni animale è sostanza.

80. Sia il medio preso almeno una volta universalmente nelle premesse.

Prova. Il sillogismo non conchiude se non è conforme alla formola generale (69); giacchè non sarebbe sillogismo. Ma in essa il medio è universale (71). Dunque deve il medio almeno una volta prendersi universalmente nelle premesse. Più. Se il medio si prende nelle premesse particolarmente amendue le volte, esso può avere nella maggiore un senso diverso da quello, che ha nella minore, ed equivalere a due termini, come in queste due proposizioni; qualche bruto è animale: qualche uomo è animale: il termine animale ha due sensi diversi e vale due termini, e quindi può il sillogismo aver quattro termini e non conchiudere (78). Ma il sillogismo deve conchiudere necessariamente: altrimenti non vi è identità tra l'antecedente e il conseguente (70, 72). Dunque il medio deve prendersi almeno una volta universalmente. Per mancanza di questa legge il seguente è sbagliato: qualche bruto è animale: qualche uomo è animale: dunque qualche uomo è bruto.

81. Non entri il medio nella conclusione.

Prova. La conclusione afferma o nega del particolare un predicato, secondochè si sono trovati amendue o un solo convenire col medio universale nelle premesse o nell'antecedente (69, 71). Ma dove riceva il medio, la conclusione non può più affermare o negare del particolare il detto predicato. Dunque la conclusione non può ricevere il medio. Difettivo è perciò questo: ogni uomo è sensitivo; ma nessuna pianta è sensitiva: dunque nessuna pianta è sensitiva. La conchiusione è: dunque nessuna pianta è uomo. Queste quattro leggi riguardano i termini.

82. Premesse affermative concludono affermativamente.

Prova. La conclusione afferma o nega un estremo dell' altro, secondochè si sono trovati amendue o un solo convenire col medio nelle premesse (84). Ma quando le premesse sono affermative, amendue gli estremi convengono nelle premesse (69). Dunque la conclusione deve esprimere la convenienza ed essere perciò affermativa. Ecco qui appresso un esempio. Ogni uomo è ragionevole: ma alcuni animali sono uomini: dunque alcuni animali non sono ragionevoli. La conclusione è: dunque alcuni animali sono ragionevoli.

83. Due premesse negative non danno veruna conclusione.

Prova. Il sillogismo ha l' essenza sua espressa dalla formola universale: ciò che è o non è predicato dell' universale, è o non è predicato del particolare (69). Ora questa formola esige o che amendue le pre-

messe sieno affermative, o che una sia affermativa e l'altra negativa, e non ammette le due premesse negative (69). Dunque un sillogismo con due premesse negative non ha essenza o essere. Così chi dicesse: nessun sasso è sensitivo ma nessuna pianta è sensitiva: dunque.... non potrebbe trarne nessuna conclusione.

84. Se amendue le premesse sono particolari, non danno conclusione di guisa.

Prova. La formola generale del sillogismo richiede che vi sia nelle premesse un predicato affermato o negato dell'universale (83). Ora il dire un predicato affermato o negato dell'universale è dire una proposizione universale (52). Dunque il sillogismo deve avere almeno una premessa universale. Per questo il seguente non conchiude: qualche animale è ragionevole: ma qualche animale non è uomo: dunque qualche uomo non è ragionevole.

85. Se una delle premesse 1.º è negativa, è negativa la conclusione; 2 º se è particolare, la conclusione è pure particolare.

Prova della parte I. La conclusione afferma o nega l'un estremo dell'altro, secondochè si trovano amendue o un solo convenire col medio nelle premesse (82). Ma quando una premessa è negativa, uno soltanto conviene col medio, mentre l'altro disconviene. Dunque la conclusione deve negare l'un estremo dell'altro, o essere negativa. Perciò mal conchiuderebbe chi dicesse: ogni pianta vegeta; ma nessun sasso vegeta; dunque ogni sasso è pianta. La conclusione è: dunque nessun sasso è pianta.

Prova della parte II. Supponiamo che la conclusione sia universale affermativa, o negativa, e avvertiamo che ove sia negativa una delle premesse è pur negativa, come ora mostrammo. Nel primo caso solo il soggetto della conclusione è universale, e deve esser preso universalmente nelle premesse (79). Ma anche il medio deve esser preso universalmente nelle premesse (80). Dunque debbono due termini universali capire nelle premesse. Ma in questo primo caso non può capirvene che un solo, cioè il soggetto della premessa universale. Dunque, quando le due premesse sono affermative, ma una di esse è particolare, il sillogismo non conchiude universalmente, ma soltanto particolarmente. Il seguente ha il vizio notato: ogni pianta è corporea: ma alcuni meli sono piante: dunque tutti i meli sono corporei. La conclusione è: dunque alcuni meli sono corporei. Nel secondo caso è universale tanto il soggetto, quanto il predicato della conclusione e amendue devono essere presi universalmente nelle premesse (79). Ma deve essere preso universalmente anche il medio (80). Dunque nelle premesse devono capirvi tre termini universali. Ma non ve ne capiscono che due, cioè il soggetto dell'universale, e il predicato della negativa. Dunque la conclusione non può essere universale negativa, ma particolare. Il seguente ha appunto questo vizio: ogni animale è sensitivo: ma qualche sasso non è sensitivo: dunque nessun sasso è animale. La conclusione è: dunque qualche sasso non è animale. Queste ultime quattro leggi riguardano le proposizioni.

86. Tutte le otto regole precedenti si compendiano nella seguente:

una delle premesse contenga la conclusione, e l'altra ve la dichiari contenuta.

Prova. Pel sillogismo da due proposizioni note se ne trae una terza non ancor nota (77). Ma ciò non può farsi se una non contiene e l'altra non dichiara esservi contenuta la proposizione particolare non ancor nota. Dunque una premessa deve contenere e l'altra dichiararvi contenuto il particolare e la conclusione. Però come saremo noi certi in pratica che una premessa contiene e l'altra vi dichiara contenuta la conclusione? Generalmente col ricorso alle otto regole esposte. Dunque quest' unica non ci dispensa dall'imparare con ogni accuratezza quelle, e dal ridurle alla pratica nei nostri discorsi. Prima di parlare del sillogismo composto egli è mestieri che tocchiamo brevemente delle figure sillogistiche.

87. Si dà 1.° la definizione della figura sillogistica: 2.° e mostrasi di quattro maniere.

Esposizione della parte I. Dicesi figura sillogistica la disposizione atta a bene conchiudere che il termine medio ha nelle premesse. Ne vedremo gli esempii nella seconda parte.

Prova della parte II. La disposizione atta a ben conchiudere che il medio ha nelle premesse è di quattro maniere. Ma ognuna è figura sillogistica, come dalla definizione si fa chiaro. Dunque quattro sono le figure sillogistiche. La maggiore dichiarasi. E per fermo il medio o è soggetto nella maggiore e predicato nella minore, e allora si ha la prima figura, come in questo esempio: ogni animale è sostanza: ma ogni uomo è animale: dunque ogni uomo è sostanza. Dove si vede che il termine *animale*, è soggetto nella maggiore, e predicato nella minore. O il medio è predicato in amendue le premesse, e allora si ha la seconda figura; della quale ecco un esempio: ogni oro è malleabile: ma nessun sasso è malleabile; dunque nessun sasso è oro. Si scorge che il termine *malleabile*, è in amendue predicato. O il medio è in amendue soggetto, e si ottiene la terza; un esempio della quale poniamo qui appresso: ogni animale è sensitivo: ma qualche animale è ragionevole: dunque qualche ragionevole è sensitivo. Si scorge come il termine *animale* dimori nel luogo del soggetto sì nella maggiore che nella minore. Ovvero finalmente il medio è predicato nella maggiore e soggetto nella minore, e spuntane la quarta figura: veggasene un esempio in questo sillogismo: ogni uomo è animale: ma ogni animale è sostanza: dunque qualche sostanza è uomo. Il termine *animale* trovasi predicato dove è soggetto il termine *uomo*, predicato della conclusione: cioè trovasi predicato nella maggiore, e soggetto nella minore. Ora fuori di queste quattro non è possibile altra disposizione del medio atta a ben conchiudere, com' è evidente dalla fattane numerazione. Dunque soltanto quattro sono le figure sillogistiche. Avvertasi però che i sillogismi secondo la quarta figura conchiudono con certa durezza o stento, il quale si toglie riducendoli alla prima. Nella prima figura l'estremo che nelle premesse era soggetto resta soggetto anche nella conclusione, e quello che era predicato resta predicato anche nella conclusione: nella quarta accade il viceversa. Diremo ora alcuna cosa dei modi dei sillogismi.

88. Si mostra 1.º che i modi sillogistici di ciascuna figura sono sedici: 2.º e che in tutto sono sessanta quattro.

Prova della parte I. Modo sillogistico è l' artificiosa disposizione delle premesse fatta secondo l' estensione e la forma. Ora questa artificiosa disposizione risulta in ogni figura di sedici guise. Dunque in ogni figura i modi sillogistici sono sedici.

Dichiarasi la minore. In ciascuna figura rispetto all' estensione le premesse o sono amendue universali; o amendue particolari: o universale la maggiore e particolare la minore: o universale la minore e particolare la maggiore. Ma in ciascuna di queste quattro maniere di ogni figura o le premesse sono amendue affermative; o amendue negative: o affermativa la maggiore, e negativa la minore: ovvero finalmente affermativa la minore e negativa la maggiore. Dunque ciascuno di quei primi quattro modi di ogni figura ne dà altri quattro. Ma quattro preso quattro volte dà sedici. Dunque in ciascuna figura i modi sillogistici sono sedici.

Prova della parte II. Ma le figure sillogistiche sono quattro, e sedici moltiplicato per quattro produce sessanta quattro. Dunque sessanta quattro sono i modi sillogistici.

Intorno alla quale materia non altro aggiungiamo se non se che 54 di questi modi non concludono, perchè non sono osservate le leggi sillogistiche dettate di sopra.

89. Il sillogismo composto 1.º è di molte specie: 2.º ma noi non parleremo che del condizionale, del disgiuntivo e del congiuntivo.

Prova della parte I. Esso è di tante specie, di quante è la proposizione composta: poichè dicesi sillogismo composto quello, che ha premesse le quali sono proposizioni composte (77). Ma la proposizione composta è di molte specie (55). Dunque di molte specie è pure il sillogismo composto.

Esposizione della parte II. Ma poichè quelli che quasi esclusivamente ricorrono nell' uso sono i condizionali, i disgiuntivi, e congiuntivi, i quali hanno anche leggi formali proprie, così seguendo il costume degli altri logici, di questi solamente tratteremo e con brevità.

90. Si dà 1.º la definizione del sillogismo condizionale: 2.º il quale conchiude in ragione della forma dall' affermazione dell' antecedente a quella del conseguente, e dalla negazione del conseguente a quella dell' antecedente: 3.º e qualche volta, ma in ragione della materia, conchiude in tutti i quattro modi.

Esposizione della parte I. Condizionale è quel sillogismo composto il quale ha una premessa condizionale. Tale è questo: se Pietro è uomo, è animale: ma Pietro è uomo: dunque è animale. Non conchiudo dicendo: ma Pietro è animale: dunque è uomo. Similmente se dico: se Pietro è uomo è animale: ma non è animale: dunque non è uomo, conchiude. Non conchiude dicendo: ma Pietro non è uomo: dunque non è animale.

Prova della parte II. I principi analitici pel primo caso sono: affermata d' un soggetto la specie, di esso si afferma il genere: ma affermato il genere di un soggetto, di esso non si afferma la specie.

Ciò posto, affermata nell' antecedente di un soggetto la specie, di esso si afferma anche il genere nel conseguente. Ma affermato di un soggetto il genere nell' antecedente, di esso soggetto non si afferma la specie nel conseguente. Dunque conchiude dall' affermazione dell' antecedente a quella del conseguente e non viceversa.

I principi analitici pel secondo caso sono: negato il genere di un soggetto, di esso si nega la specie: ma negata la specie, non si nega il genere. Premesso questo, negato di un soggetto il genere nell' antecedente, di esso soggetto si nega anche la specie nel conseguente. Ma negata di un soggetto la specie nell' antecedente, di esso non si nega il genere nel conseguente. Dunque conchiude dalla negazione del conseguente a quella dell' antecedente, e non dalla negazione dell' antecedente a quella del conseguente.

91. Si dà 1.° la definizione del sillogismo disgiuntivo; 2.° e si stabilisce in quanti modi conchiuda.

Esposizione della parte I. Sillogismo disgiuntivo è quel sillogismo composto che ha una premessa disgiuntiva. Vedetene qui un esempio. L' uomo è sostanza o accidente: ma l' uomo è sostanza: dunque non è accidente.

Esposizione della parte II. Esso conchiude quando il novero delle parti è compiuto ed almeno una è vera (55); diversamente non conchiude, come si vedrà in questo esempio: ogni triangolo o è equilatero, o isoscele: ma il triangolo non è isoscele: dunque è equilatero. Falso perchè può essere scaleno. Conchiude in due modi: dalla negazione di una o più parti (se la disgiuntiva ne ha più di due) all' affermazione dell' altra; e viceversa. Esempigrazia: l' anima umana o è mortale o immortale: ma non è mortale: dunque è immortale: oppure è immortale: dunque non è mortale.

92. Si dà 1.° la definizione del sillogismo congiuntivo: 2.° e si mostra che è di due maniere.

Esposizione della parte I. Sillogismo congiuntivo è quel sillogismo composto, che ha una o amendue le premesse congiuntive.

Esposizione della parte II. Esso può avere una sola premessa congiuntiva, ma allora è negativa: per esempio, nessuno può studiare e poltrire: ma tu poltrisci: dunque non istudi. Non conchiude dicendo: ma tu non poltrisci: dunque studi. Donde traesi che in ragione della forma conchiude soltanto dalla affermazione di una parte alla negazione dell' altra, sebbene avvenga che talvolta conchiuda in ragione della materia. Eccone un esempio: nessun ente può essere mortale ed immortale; ma l' anima non è mortale : dunque è immortale. Conclude tutte le volte che la congiuntiva contiene una disgiuntiva compinta.

Può avere congiuntive anche amendue le premesse, quale è questo chi è pio, dotto, e ricco ha mezzi di fare del bene: ma Paolo è pio dotto e ricco : dunque ha mezzi di fare del bene. Conchiude sempre che sono vere le congiuntive e osservate le leggi del sillogismo semplice.

93. A compiere la dottrina intorno la deduzione rimane ancora a trattare 1.° delle altre forme di argomentazioni deduttive: 2.° del sofisma.

Esposizione della parte I. La dottrina d'un oggetto deve estendersi a tutto ciò che esso comprende. Ma la deduzione comprende non pure il sillogismo; ma anche l'Entimema, l'Epicherema, il Polisillogismo, il Sorite, e il Dilemma. Dunque anche a tali argomentazioni deve estendersi.

Esposizione della parte II. Sofisma è un'argomentazioni in apparenza vera, ma realmente falsa: ora la logica deve stabilire i principii della verità d'ogni argomentazione; al che non giunge pienamente se non iscopre anche le cause per le quali l'argomentazione è falsa. Dunque dopo aver trattato dei principii, che rendono vera l'argomentazione le resta a scoprire quelli che la rendono falsa, ossia le resta a trattare del sofisma.

DISCUSSIONE XII.

DELLE ALTRE SPECIE DI DEDUZIONE E DEL SOFISMA

94. Si dà 1.° la definiziono dell'Entimema: 2.° il quale si riduce al sillogismo.

Esposizione della parte I. Dicesi entimema un sillogismo difettivo di una premessa facile a sottintendersi. Osservatene qui appresso un esempio: ogni corpo è sostanza: dunque ogni sasso è sostanza.

Esposizione della parte II. Si riduce al sillogismo rendendo esplicita la premessa sottintesa, la quale nell'esempio riportato è questa: *ogni sasso è corpo:* e viene così: ogni corpo è sostanza: ma ogni sasso è corpo. Dunque ogni sasso è sostanza. Perciò l'Entimema conchiude quando ridotto a compiuto sillogismo è trovato osservarne le leggi.

95. Si dà 1.° la definizione dell'Epicherema: 2.° e se ne accennano le leggi.

Esposizione della parte I. Si chiama Epicherema un sillogismo il quale ha una o anche amendue le premesse fornite di prova. Ne poniamo qui un esempio. Dio ha tutte le perfezioni; perchè è infinito; ma la libertà è perfezione; poichè chi è libero potendo fare e non fare una cosa, ovvero farne un'altra ha potere più ampio di chi non è libero. Dunque Dio è libero.

Esposizione della parte II. Esso conchiude, quando sono vere le premesse, e le prove aggiunte alle medesime, e si osservano le leggi del sillogismo semplice. Questa forma di argomentazione è comodissima e rigorosa e quindi di un grandissimo uso nelle scienze.

96. Si definisce 1.° il Polisillogismo: 2.° e si mostra quando conchiude.

Esposizione della parte I. Esso è un'argomentazione composta di più sillogismi, nella quale la conclusione del sillogismo antecedente serve sempre di premessa al seguente, finchè si venga alla conclusione. Rechiamone un esempio: Pietro è uomo; ma ogni uomo è animale: dunque Pietro è animale (primo sillogismo). Ma ogni animale è vivente: dunque Pietro è vivente (secondo sillogismo). Ma ogni vivente è sostanza: dunque Pietro è sostanza (ultimo sillogismo).

Esposizione della parte II. Siccome dalla prima parte risulta ad evidenza che il Polisillogismo è un composto di sillogismi: così egli conchiude sempre che sono osservate le comuni leggi del sillogismo.

97. Si definisce 1.° il Sorite: 2.° si mostra che è un compendio del Polisillogismo: 3.° si mostra quando conchiude: 4.° e in fine si confuta un errore del Tracy.

Esposizione della parte I. Il Sorite è quell'argomentazione, in cui il predicato della proposizione antecedente diventa di mano in mano soggetto della seguente, finchè si giunga alla conclusione avente per soggetto quello della prima proposizione e per predicato quello dell'ultima. Portiamone un esempio: Pietro è uomo: ogni uomo è animale: ogni animale è vivente: ogni vivente è sostanza. Dunque Pietro è sostanza.

Esposizione della parte II. Dove si paragoni l'esempio ora riportato con il Polisillogismo recato sotto il numero precedente si fa chiarissimo che il Sorite non è diverso in altro dal Polisillogismo, salvochè nelle conclusioni tutte espresse nell'ultimo, e tutte taciute eccetto l'ultima nel primo. Ora tali conclusioni si possono con facilità rendere espresse, come si può eseguire nell'esempio allegato, e allora il Sorite diventa un Polisillogismo. Dunque il sorite riducesi al polisillogismo e ne è un compendio. Diamone un altro esempio: ogni corpo è composto: ogni composto risulta da parti: ciò che risulta da parti, può risolversi in parti: ciò che può risolversi in parti è corruttibile: dunque ogni corpo è corruttibile. Si trasforma in un Polisillogismo sogginngendovi le conclusioni taciute, come ciascuno può vedere.

Esposizione della parte III. Se il sorite non è che un compendio del polisillogismo, esso conchiude tutte le volte, che ridotto al polisillogismo è trovato osservarne le leggi. Il che non si ommetterà di fare perchè è un genere d'argomeutazione assai ingannevole e per conseguente di non molto uso.

Esposizione della parte IV. Destutt-Tracy dice: la deduzione (raziocinio) delle nostre idee si fa dal particolare all'universale: per esempio veggo nell'idea di Pietro quella di uomo: in questa veggo quella di animale; in quella di animale rilevo quella di vivente: in quest'ultima osservo l'idea di sostanza; e quindi conchiudo che Pietro è sostanza. Ma questo è un sorite: dunque il sorite è la più semplice e fedele espressione del raziocinio.

Risposta. Si nega la maggiore: primo perchè il raziocinio non è deduzione di idee, ma di giudizii (65, 68, 69), e però il signor Tracy non ne ha conosciuto con esattezza la natura. Secondo, perchè ha confuso l'astrazione (quell'operazione, per cui la mente separa una qualità dal soggetto e formasi l'idea astratta) (48) con il raziocinio: colla prima operazione si formano, non si deducono le idee astratte, ed anche universali; colla seconda si deducono i giudizii, e non le idee, e però secondo questo autore il sorite non risulterebbe da giudizii, bensì da idee. Ma il sorite risulta dai giudizii. Dunque il sorite è ben di natura diversa da quello immaginato dal signor Tracy. In terzo luogo il sorite è un compendio del polisillogismo, al quale si può ridurre, quando piaccia, come

abbiamo ora dimostrato. Ma il polisillogismo è composto di sillogismi(97). Dunque il sorite è un composto di sillogismi compendiati. Ma il composto è meno semplice dei componenti. Dunque il sorite non è la più semplice espressione del raziocinio. Ma per essere il sorite un compendio di sillogismi è più facile trasgredire le regole della buona deduzione in esso che nel sillogismo, come è più facile sbagliare nelle cose molte complicate che nelle semplici. Dunque non è la più fedele espressione del raziocinio.

98. Si definisce 1.° il dilemma: 2.° se ne assegnano le leggi: 3. e mostrasi che esso pure riducesi al sillogismo.

Esposizione della parte I. Il dilemma è un' argomentazione in cui amendue i membri di una proposizione disgiuntiva si adoperano a concludere. Con un dilemma Tertulliano mostrava ingiusta la legge di Traiano Imperatore, la quale comandava che i cristiani fossero condannati senza inquisizione. Eccolo: o i cristiani sono rei o sono innocenti: se rei, perchè divieti che siano inquisiti? se innocenti perchè dietro una semplice accusa li condanni?

Esposizione della parte II. Conclude primo quando la disgiunzione è compiuta. Per difetto di questa legge non conclude il seguente di Socrate: o l'anima dopo la morte nel corpo non vive o vive una vita migliore della presente; se non vive dopo la morte, non si ha più nulla a patire: se vive si avrà maggiore felicità. Dunque la morte non è da temersi. Dissi *non conclude*, perchè la disgiunzione compiuta ha quattro membri: cioè, o l'anima non vive, o vive una vita eguale, o migliore, o peggiore. In secondo luogo conclude quando le conclusioni parziali scendono necessariamente. Però è sbagliato questo: o tu governi bene, o governi male lo stato: se governi bene, spiacerai agli uomini, se governi male, spiacerai a Dio: dunque astienti dal prendere il governo dello stato. Non conchiude perchè il governare bene non mena necessariamente a displacere agli uomini, ma soltanto ad alcuni pochi cattivi e contro ragione, essendo il buon governo un bene comune dei più grandi. Conclude al fine quando non può ritorcersi. Per l'inosservanza di questa regola non conclude quel di Protagora il quale voleva costringere Evatlo a pagargli la somma pattuita, quando prese ad istruirlo: somma che si riduceva alla metà della mercede, che Evatlo avrebbe preso nel vincere la prima causa. Ma esso non difendeva mai per non pagare. Ecco come ragionava Protagora: o innanzi ai giudici tu vinci o perdi: se vinci tu mi pagherai in forza del patto: se perdi, tu mi pagherai in forza della sentenza dei giudici. Dunque di necessità tu avrai a pagarmi. A cui Evatlo rispose: o innanzi ai giudici io vinco, o perdo: se vinco non ti darò nulla in forza della sentenza dei giudici: se perdo non ti darò nulla in forza del patto. Dunque in nessun modo sarò necessitato a pagarti.

Esposizione della parte III. Si può sempre il dilemma ridurre ad un sillogismo condizionale, il cui conseguente è una disgiuntiva, come vi riduciamo, per forma di esempio, quello di Tertulliano: se il decreto di Traiano è giusto, esso o è tale perchè condanna i cristiani rei, o perchè condanna i cristiani innocenti: ma un decreto giusto non

può condannare i cristiani rei non inquisiti, nè può condannare i cristiani innocenti. Dunque il decreto di Traiano è ingiusto.

99. Dobbiamo ora parlare delle cause, che rendono sofistica la deduzione, ossia formalmente falsa. Delle quali toccheremo le più principali. Diciamo dunque che il sofisma può nascere 1°. dall'abuso di voci aventi varia significazione: 2.° dall'argomentare dal senso composto al senso diviso e viceversa.

Esposizione della parte I. Una stessa voce può avere vario senso in diverse proposizioni, le quali ne determinano il valore, e può recare nel sillogismo più di tre termini. Nel seguente sillogismo: Pietro è uomo; ma l'uomo è specie; dunque Pietro è specie; il termine *uomo* nella minore esprime che Pietro è un essere reale fornito di animalità e di ragione, ossia esprime un' idea reale: e nella maggiore significa un' idea logica (19). Dunque vi ha quattro termini e non conchiude.

Esposizione della parte II. S' argomenta dal senso composto al senso diviso, quando dal non poter convenire insieme due attributi allo stesso soggetto si conchiude che non gli possono convenire neppure separatamente. Per atto di esempio chi dicesse: è assurdo che lavori colui il quale riposa: ma tu riposi: dunque non ti è possibile lavorare. Il sofisma è evidente. Si argomenta dal senso diviso al composto, quando dal convenire un predicato ad un soggetto separatamente da un altro si conchiude, che gli possa convenire unitamente, come se si dicesse: chi riposa può lavorare: ma tu riposi: dunque riposando puoi lavorare. Anche qui non vi ha bisogno di chiosa.

100. Il sofisma inoltre può nascere 1.° dall' assumere una causa falsa di un effetto per la vera: 2.° e dall' argomentare dalla parte al tutto, dall' individuo alla specie e da questa al genere.

Esposizione della parte I. Può un effetto essere attribuito ad una causa diversa da quella da cui procede, e allora non si conchiude, come chi dicesse l' ubbriachezza è cattiva: ma è il ber vino che produce l' ubbriachezza: dunque il ber vino è cattivo. Non è il ber vino, ma il berne fuor di misura, che produce l' ubbriachezza.

Esposizione della parte II. Non per deduzione, ma soltanto per leggittima induzione s' inferisce dal particolare all' universale (67), come tra breve diremo: e però chi fa diversamente commette dei sofismi, quali sono i seguenti: i giudici A, B, C, vendono la giustizia: dunque tutti i giudici vendono la giustizia. I filosofi A, B, C, sono turbolenti: dunque tutti i filosofi sono turbolenti. Questa maniera di sofismi è comunissima anche nel volgo, e non rare volte dannosissima; perchè attribuendosi alla classe i difetti degli individui, si viene a infamare la classe stessa, contro la buona logica, la verità e la giustizia.

101. Nasce ancora il sofisma 1.° dall'ignoranza di elenco: 2.° e dalla petizione di principio.

Esposizione della parte I. Questa falsa guisa di sillogismo si fa quando, o non bene appreso, o abbandonato lo stato della quistione, si prova o si confuta una proposizione ben diversa dalla proposta. La morte, diceva Epicuro, non è un male pell'uomo: poichè avanti che

sia venuta, essa ancora non è, e in tale ipotesi essa è un male che non è, cioè, nulla: dopo che è venuta, non ci può recar danno, perchè non siamo più noi. Ma la quistione era: comunemente si muore egli senza soffrire gravi dolori di corpo, e afflizioni di spirito? No certo. Ma tutto questo è un male. Dunque la morte ci apporta un male, e quindi può sotto tale riguardamento dirsi un male. Incontrasi quando i disputanti non s'intendono.

Esposizione della parte II. Petizione di principio si fa allora che o con la stessa parola o in parole diverse si assume qual principio di dimostrazione la tesi ha dimostrarsi. Così chi asserisse indipendentemente dall'esperienza che l'aria è grave, e ne recasse in prova che è pesante, farebbe una petizione di principio, perchè le due proposizioni: l'aria è grave: l'aria è pesante: differiscono più nei termini che nella sostanza, e chi nega la prima negherà anche la seconda. Se a chi asserisce che: l'aria è grave perchè è pesante, si domandasse il perchè asserisce che l'aria è pesante, e rispondesse che è pesante perchè è grave, egli allora tenterebbe di provare una proposizione dubbia, per un'altra dubbia, facendo un giro, il quale è appellato circolo vizioso. Del pari cadrebbe in un circolo vizioso chi dopo avere asserito che l'anima sopravvive alla dissoluzione del corpo, perchè non può morire, desse per ragione di quest'ultimo che l'anima è immortale. Si vede che il circolo vizioso inchiude la petizione di principio, ma questa non inchiude quello. Questi sofismi non sono rari anche nei dotti. Non proseguiamo a svelare le altre fallacie, siccome facili a conoscersi, e per conseguente immeritevoli di speciale menzione.

DISCUSSIONE XIII.

DELL'INDUZIONE

102. Si definisce 1.° l'induzione: 2.° la quale può essere affermativa e negativa.

Esposizione della parte I. L'induzione è quel raziocinio col quale la mente deriva un giudizio universale non ancor noto da un giudizio già noto comprendente i particolari, come risulta da quanto è stato detto altrove (67).

Esposizione della parte II. L'induzione è affermativa o negativa secondochè ha il conseguente, giudizio mediato, affermativo o negativo. Ma il giudizio mediato può essere soltanto affermativo o negativo, come ogni altro giudizio (35). Dunque l'induzione può essere affermativa o negativa.

103. Se ne espone 1.° la formola generale: vale a dire: *ciò che è, o non è predicato di tutti i particolari, è o non è predicato dell'universale:* 2.° la qual formola è un giudizio analatico immediato.

Esposizione della parte I. L'induzione seguente, essendo affermativa e negativa rappresenta in sè la natura universale dell'induzione. L'età bambina, adolescente, giovanile, virile, senile e decrepita è o non è avente dei mali: ma ogni età dell'uomo è le età particolari or nove-

rate: dunque ogni età dell'uomo è o non è avente dei mali. Ma questa induzione altro non è che la rammentata formola generale particolareggiata; perocchè il termine complessso *avente dei mali*, è o non è predicato di tutti i particolari, cioè dell'*età bambina, adolescente, giovanile, virile, senile e decrepita*. *Le età particolari, or noverate* sono il predicato del termine universale *ogni età dell'uomo*. Dunque il termine *avente dei mali* è o non è il predicato del termine universale *ogni età dell'uomo*. Concludesi quindi che la formola generale dell'induzione è espressa dalla sopraccennata formola.

Esposizione della parte II. Essa è evidente per ciò che è stato detto innanzi (41), e qui non occorre aggiungervi altro.

104. Si mostra 1.° la necessità di un'altra formola: 2.° la quale è la seguente: ciò che è, o non è predicato costante e uniforme dei particolari è o non è predicato dell'universale: 3.° ed è un giudizio analitico.

Prova della parte I. Per concludere all'universale colla formola precedente è necessaria la numerazione di tutti i particolari. Ma pochissimi sono i casi di compita numerazione e infiniti quelli della numerazione incompiuta. Dunque quella formola poco o nulla giova. Egli è mestieri pertanto di un'altra che ai casi anche non noverati si estenda o supplisca.

Prova della parte II. Per la seconda formola è solamente necessario che io sappia che una cosa è o non è predicato costante e uniforme dei particolari affine di conchiudere che è o non è predicato dell'universale. Ora sono senza numero i casi nei quali conosciamo che una data cosa è o non è predicato costante e uniforme dei particolari: p. e., predicato costante e uniforme dell'acqua è il bagnare, del fuoco il riscaldare, del ghiaccio l'affreddare, del pane e del vino l'alimentare, del grave libero il cadere, e mille altri. Dunque sono innumerevoli i casi, nei quali dall'incompiuto novero dei particolari possiamo con la predetta formola concludere all'universale.

Prova della parte III. E in primo luogo *predicato costante e uniforme dei particolari* è cosa avente soggetto costante e uniforme nei particolari: ora ciò è lo stesso che essere comune ai particolari, ossia è lo stesso che essere universale (21). Dunque il dire predicato costante e uniforme dei particolari è dire predicato dell'universale e la mentovata formola è un giudizio analitico. In secondo luogo un predicato non può convenire per modo costante e uniforme a un numero tragrande di particolari se non in forza della natura loro fisica comune e sostanziale specifica, o in forza, della loro natura individuale, o di qualche influenza esterna, come di situazione, di luogo, di tempo, d'azione di altri esseri circostanti. Ma il terzo membro è falso, perchè tale influenza essendo varia come varie sono le situazioni, i luoghi, i tempi, e gli esseri circostanti colle loro azioni danno di necessità incostante e vario il predicato. E falso pure il secondo membro; perchè le nature individue sono varie, come gl'individui stessi e danno incostante e vario il predicato. Dunque un predicato costante e uniforme dei particolari non può lor convenire che in forza della loro natura fisica comune e

sostanziale specifica. Ma il dire che un predicato conviene ai particolari soltanto in forza della loro natura fisica, comune, sostanziale specifica è dire che ha un soggetto affatto universale. Dunque ciò che è o non è predicato costante e uniforme dei particolari è o non è predicato dell'universale, e quindi scorgesi anche che è un giudizio analitico.

105. Da quest' ultima dimostrazione nascono i principii che mostrano quando un predicato conviene ai particolari in forza della natura loro specifica. Con ciò sia chè 1.° noi saremo certi che non conviene loro in forza della natura individuale, quando l'osserveremo costante e uniforme in individui moltissimi della specie, ed anche del genere o medesimo o diverso: la quale ultima cosa può anche tornare utilissima per conoscerne la minore o maggiore universalità. Così il Volta dopo avere scoperto che il contatto del rame col zinco svolge elettricità estese le sue esperienze non solo agli altri metalli, ma ancora ad altre sostanze moltissime con felice risultato. 2.° Saremo sicuri che non conviene loro in forza del sito, del luogo e del tempo, quando l' osserveremo costante e uniforme in siti, luoghi e tempi diversissimi. 3.° Saremo sicuri che loro non s' addice in grazia dell'azione degli esseri circostanti, quando l' osserveremo costante e uniforme, benchè sieno gli oggetti circostanti cambiati. 4.° Molto più certi saremo quando non solo l' osservazione, ma ancora la sperienza ce lo mostrerà costante e uniforme. Chiamasi osservazione la semplice ma esatta percezione o intuizione dei fatti (44, 45, 46), quali ce li presenta la natura operante da sè: chiamasi sperienza l' intuizione de' fatti, che natura presenta sotto l' azione dall' arte umana. Tuttavia la seconda espressione si usa psicologicamente per la prima. Chi intuisce la scintilla elettrica scagliantesi da una nube all' altra osserva: chi intuisce la scintilla elettrica scagliantesi dal conduttore della macchina alla nocca del dito appressato, sperimenta. In tali condizioni le cause accidentali mentovate sono ancor più rimosse specialmente quando gli sperimenti sono variati sì rispetto al luogo, al tempo e ai corpi circostanti, e sì rispetto ai processi diversi coi quali si conducono. Ora quando siamo certi di tutto ciò, siamo pur certi che il predicato conviene ai particolari in forza della sola natura loro specifica universale. Dunque siamo anche certi che tal predicato conviene all' universale.

Nulla diremo intorno all' utilità dell' induzione; poichè ognuno discerne che essa è tanto utile, quanto l'avere il mezzo di universaleggiare i giudizii sintetici, i quali per sè sono particolari (38).

DISCUSSIONE XIV.

DELLA NATURA E DEI PRINCIPII GENERALI DEL METODO FILOSOFICO

106. Si dà 1.° la definizione: 2.° e la divisione del metodo filosofico.

Esposizione della parte I. Metodo filosofico val quanto via breve

e sicura di acquistare la filosofia ; come metodo scientifico vuol dire via breve e sicura di acquistare la scienza. Ora la filosofia s'acquista per raziocinio (15). Dunque il metodo filosofico è quella via breve e sicura, cui segue la mente col raziocinio per arrivare ad ottenere la filosofia.

Esposizione della parte II. Tutto ciò da cui una cosa o un oggetto in qualche modo procede, ne è principio in proporzione. Laonde principio del conseguente è l' antecedente; del particolare dedotto l' universale; dell'universale indutto il particolare: dell'effetto e del fenomeno la cagione: del composto i componenti; del tutto le parti. Ora o la mente parte col raziocinio dall'antecedente, dall' universale, dalla cagione, dai componenti e dalle parti e termina al conseguente, al particolare, all' effetto e al fenomeno, al composto e al tutto, e allora il metodo si chiama sintetico o compositivo: ovvero tiene la via contraria, andando cioè, dal conseguente all' antecedente; dal particolare all' universale, dall'effetto e dal fenomeno alla cagione, dal composto ai componenti, dal tutto alle parti, e allora il metodo si denomina analitico o risolutivo. Dunque il metodo filosofico è sintetico e analitico.

407. Si trae quindi che operazioni dell'analisi sono 1.° l'astrazione la definizione, e l' induzione: 2.° e della sintesi il giudizio, il sillogismo, e la classificazione.

Avvertasi che le operazioni mentali sono analitiche o sintetiche secondochè inchiudono scomposizione o composizione.

Prova della parte I. L' astrazione risolve l' oggetto nel soggetto e nel predicato, e dal concreto e dal particolare rimonta all'astratto e al-all' universale: la definizione scompone il definito nei costitutivi e nei proprii: l'induzione scevera e cava dai particolari l'universale. Ora queste tre operazioni inchiudono scomposizione. Dunque esse sono analitiche.

Prova della parte II. Il giudizio unisce in sè due idee: il sillogismo deducendo il particolare dall'universale, determina questo e rende meno semplice : la classificazione unisce i particolari nell' universale (74). Ora queste tre operazioni importano in sè composizione. Dunque esse sono sintetiche.

408. Indi consegue 1.° che il metodo filosofico puramente scompositivo o analitico è assurdo; 2.° che si dice metodo analitico o sintetico secondochè o parte dal tutto, dal composto e dai fatti particolari e riesce alle parti, ai componenti e all'universale, tiene la via opposta: 3.° che andò nel falso Condillac, eliminando la sintesi.

Prova della parte I. Il metodo filosofico non può stare senza il raziocinio (106). Ma questo in primo luogo inchiude sintesi e analisi: giacchè è deduzione e induzione (67). operazioni l' una della sintesi e l'altra dell'analisi (407). In secondo luogo la deduzione abbisogna dell' astrazione, perchè parte dai principii universali, i quali ne formano anche l'essenza generale: quindi non può stare deduzione senza analisi. L' induzione poi inchiude per non dir altro il giudizio, operazione sintetica e però non può stare senza la sintesi. Il metodo filosofico dunque non può essere puramente analitico.

Esposizione della parte II. Da ciò che si è detto si vede che quando dicesi una trattazione filosofica esser fatta con metodo analitico o sintetico, non vuolsi già esprimere che nel primo caso sienosi escluse affatto le operazioni della sintesi, e nel secondo le operazioni dell'analisi, il che è assurdo; ma soltanto che nel primo caso il processo filosofico è dal tutto alle parti ; dal composto ai componenti , dai particolari all'universale; e che nel secondo il processo è in senso contrario. Il primo dicesi metodo d'invenzione, l'altro d'insegnamento.

Esposizione della parte II. Per Condillac l'analisi è quel metodo , che decompone l'oggetto conosciuto confusamente per quindi ricomporlo. «Questa decomposizione (analisi) non si fa, egli dice, se non per» chè un solo istante non basta ad istudiare tutti quegli oggetti. Ma » non li decomponiamo che per ricomporli.» Ora il decomporre è analisi: il ricomporre è sintesi. Dunque ancho secondo il citato autore nel metodo filosofico l'analisi è ordinata alla sintesi. Come dunque senza contraddizione potè bandir la croce addosso a quest'ultima?

109. Il metodo filosofico 1.° parte necessariamente da verità per sè note : 2.° ed è assolutamente assurdo il pretendere di dimostrare tutto.

Prova della parte I. Il metodo filosofico è la via breve e sicura di acquistare col raziocinio la filosofia, la quale è scienza (10). Ma la via di acquistare la scienza comincia da verità per sè note poichè è dedotta da queste (8). Dunque il metodo deve di necessità partire da verità per sè note. Più. Il raziocinio tiene la via dalle verità immediate o per sè note alle mediate e non note per sè (65). Ma il metodo guida alla filosofia mediante il raziocinio (106) , come abbiamo detto. Dunque gli è forza cominciare dalle verità per sè note.

Prova della parte II. Dimostrare rigorosamente parlando significa rendere note o evidenti verità mediate per le immediate o note per sè (3). Ora il supporre di dimostrare tutto è porre che ogni verità sia mediata e nessuna immediata. Dunque il pretendere di dimostrare tutto è pretendere di rendere evidenti le verità mediate senza le immediate. Ora ciò è assurdo e contraddittorio. Dunque assurdo e contraddittorio è il pretendere di tutto dimostrare. In altri termini dimostrare vuol dire rendere evidenti le verità mediate per le immediate: ma se tutto è dimostrabile rigorosamente, tutto è verità mediata ed è esclusa ogni verità immediata, cioè il mezzo unico di dimostrare: dunque se tutto è dimostrabile non è possibile aver mezzo di dimostrazione. Dunque il dimostrare tutto è assolutamente assurdo. È quindi un'assurdità assoluta il negare che vi sieno verità indimostrabili, cioè tali che sieno per sè note , e capaci di rendere evidenti altre che nol sono. Ma affinchè le cose or dette e le altre che appresso seguiteranno acquistino la maggior luce possibile è di favellare della dimostrazione.

110. Si definisce 1.° la dimostrazione: 2.° se ne assegnano le diverse specie: 3.° e si fa vedere che delle verità immediate non può nè deve darsi che dimostrazione esplicativa.

Esposizione della parte I. Dicesi dimostrazione un' argomentazione fornita di proposizioni necessariamente (o per modo assoluto o ipotetico)

ed evidentemente vere. La dimostrazione sola pertanto dà la conclusione che è cognizione certa ed evidente, e quindi sola ingenera la scienza (8). Se l'argomentazione è fornita di proposizioni solamente probabili non è dimostrazione, nè dà scienza.

Esposizione della parte II. La dimostrazione o rende evidente il nesso che lega il predicato col soggetto della sua conclusione, oppure rende soltanto evidente essere assurdo che al detto soggetto non convenga il predicato, recando all'evidenza la falsità della contraddittoria. Nel primo caso la dimostrazione è diretta, e indiretta nell'altro. La dimostrazione può rendere evidente o il nesso prossimo, o il remoto. Chi volesse dimostrare, che Dio è eterno, direttamente al primo modo, direbbe così: ciò che è immutabile non ha cominciato nè può cessare di esistere, ma ciò che non ha cominciato nè può cessare di esistere, dicesi eterno: dunque ciò che è immutabile è eterno. Ma Dio è immutabile. Dunque Dio è eterno. Chi volesse dimostrare la stessa cosa al secondo modo direttamente direbbe così: ciò che è improdotto, è eterno: ma Dio è improdotto: dunque Dio è eterno. Chi volesse con dimostrazione indiretta rendere evidente la stessa proposizione direbbe: se Dio non è eterno, esso è prodotto; ma ripugna che sia prodotto, essendo esso improdotto. Dunque Dio è eterno. La dimostrazione indiretta rende evidente e certa la conclusione senza porre in mostra il nesso intrinseco il quale lega il predicato col soggetto: la diretta fa l'uno e l'altro.

La dimostrazione inoltre o rende evidente l'effetto per la causa (e qui s'intende l'efficiente, la materiale, la formale e la finale) e chiamasi ***a priori***: o rende evidente la causa per l'effetto e dicesi ***a posteriori***. Dà un esempio della prima chi dalla sapienza del Facitore del mondo prova che è ordinato: e chi dal mondo contingente e prodotto prova l'esistenza della sua cagione dà un esempio della seconda.

Avverti: a chi ti dicesse, che ogni dimostrazione deve darsi per le cause, risponderai che la dimostrazione deve darsi per le cause o dell'essere, o della cognizione: ma la cognizione dell'effetto è cagione della cognizione della causa, essendo *l'effetto* non altro che ***avente causa***. Dunque può darsi anche per l'effetto.

Esposizione della parte III. Le verità immediate non si ponno senza contraddizione, generalmente parlando, dimostrare, perchè la dimostrazione le inchiuderebbe e si farebbe una petizione di principio (101), e però sarebbe il tentare l'impossibile (109). Non si debbono dimostrare, perchè la dimostrazione non fa che rendere certe ed evidenti le verità che tali non sono per sè stesse. Ma le verità di cui parliamo, sono certe ed evidenti per sè: dunque non la ponno ricevere, ed è quindi inutile e ridicolo il volerla dare, come è inutile e ridicolo il voler rendere certo il certo ed evidente l'evidente. Tutt'al più ponno dimostrarsi esplicativamente, cioè risolvendole nel principio della contraddizione, che esse contengono (44, 42), come in altro luogo venne spiegato (48). Il che vale lo stesso che dimostrarle indirettamente, cioè far vedere essere una contraddizione la loro falsità.

111. Di qui apparisce qual sia il criterio del vero 1.° rispetto alle proposizioni immediate: 2.° rispetto alle mediate.

Esposizione della parte I. Un indizio che ci assicuri della verità, o della falsità delle proposizioni è detto criterio del vero. Ma questa certezza delle proposizioni immediate nasce dall'evidenza (4) immediata (41, 42), appoggiata al principio della contraddizione (5), ossia dal vedere chiaramente essere una manifesta contraddizione la loro falsità (110). Dunque delle proposizioni immediate il criterio del vero è l'evidenza immediata.

Esposizione della parte II. Nelle proposizioni mediate poi questa certezza nasce dall'evidenza mediata, ossia dal vedere chiaramente essere una contraddizione manifesta che sia falso il conseguente e vero l'antecedente col quale si vede immediatamente identico (70) e formante una proposizione identica e inchiudente il principio della contraddizione (73). Dunque il criterio del vero rispetto alle proposizioni mediate è l'evidenza mediata. Non ci fermiamo a recare le varie opinioni intorno a questa materia perchè l'importanza del soggetto non ci compenserebbe il tempo perduto.

112. Le verità per sè note da cui piglia le mosse il metodo, sono 1.° i giudizii analitici universali: 2.° e i giudizii sintetici.

Prova della parte I. Il metodo segue la via del raziocinio (109). Ma il raziocinio tanto che sia deduzione (69), quanto che sia induzione (103) piglia le mosse da principii analitici universali. Dunque anche il metodo. Inoltre il metodo move dalle verità per sè note (109): ma gli analitici immediati sono non pur noti per sè, ma ancora più noti per sè di ogni altra verità e universali poichè essi sono tali per natura (41). Dunque da essi deve movere il metodo.

Prova della parte II. I giudizii empirici immediati sono anch'essi per sè noti: dunque da essi pure deve movere il metodo. Più. La conclusione non dà scienza reale se non discende almeno da una premessa empirica; poichè se le premesse sono amendue pure, la conclusione è pura (72), non avendo un giudizio puro valore reale che ipoteticamente (40). Ma la filosofia è scienza reale, avendo oggetto reale (10). Dunque deve scendere da premesse per sè note analitiche e empiriche, ossia da raziocinio misto. Ma il metodo segue il raziocinio. Dunque deve partire da verità per sè note analitiche ed empiriche.

113. Laonde consegue che deve partire da oggetti astratti e universali e da oggetti concreti e particolari esistenti per sè noti.

Prova. Il giudizio importa l'oggetto giudicato, poichè è cognizione ed ogni cognizione è oggettiva (1). Ma il metodo deve partire da giudizii per sè noti analitici, ossia astratti e universali, e empirici ossia concreti e particolari. Dunque deve partire da oggetti corrispondenti per sè noti.

114. Si mostra 1.° che non deve rigettarsi, secondo metodo, alcuna verità per sè nota: 2.° che è assurdo lo scetticismo: 3.° che è una pazzia: 4.° e s'indica la via di confutar gli scettici.

Prova della parte I. Primo, ogni verità nota per sè serve al raziocinio. Ma il raziocinio serve al metodo (106). Dunque ogni verità per sè nota serve anche al metodo. Non vi ha ragione di rigettar l'una e ritener l'altra essendo tutte note per sè nelle rispettive loro categorie. Terzo, o si rigettano sì fatte proposizioni perchè vere o perchè false: non perchè

false essendo ripugnante che il vero evidente sia falso: non perchè vero, poichè essendo il vero evidente l'oggetto dell'intelletto, ripugna che quando gli è proposto come tale, non l'apprenda e non vi aderisca. Dunque è ripugnante all'intelletto il rigettare qualunque verità per se nota.

Prova della parte II. Scetticismo vale presso i filosofi, lo stesso che dubbio di poter afferrare la verità, e chi professa questo dubbio, scettico si domanda. Esso può definirsi: una disposizione della mente nata dall'esame delle facoltà conoscitive conducente a stabilire, nulla potersi speculativamente sapere con certezza. Dal che apparisce essere effetto di esame, val quanto dire, di studio e di ragionamento, e non di natura, e però potersi trovare teoreticamente anzichè praticamente presso alcuni filosofi, ma non mai presso il genere umano. I principali scettici fra gli antichi furono Pirrone, e Sesto Empirico, e fra i moderni sono noverati Bayle, Hume, Kant e Ficthe. Ma questi ultimi due giunsero allo scetticismo, come a finale risultato dei loro sistemi. Dicemmo che lo scetticismo è assurdo. E imprima gli scettici dubitano della verità speculativamente; in pratica hanno le stesse convinzioni degli altri uomini. Ma le stesse facoltà hanno per oggetto il vero speculativo e il vero pratico. Dunque le stesse facoltà per gli scettici, colgono il vero pratico, ma non lo speculativo. Ora non vi ha criterio più valido per il primo, che pel secondo; essendo il sapere del volgo o la filosofia volgare identica con la dottrinale (11). Dunque devono dubitare d'ogni vero, o di nessuno. Ma essi nol fanno. Dunque si contraddicono. In secondo luogo per venire a conchiudere al dubbio universale adoprano il raziocinio, e quindi suppongono vera e certa la conclusione, le premesse, veraci le facoltà raziocinativa e giudicativa. Ma lo scetticismo esclude la certezza d'ogni verità. Dunque è contraddittorio. In terzo luogo gli scettici dicono che noi non apprendiamo oggetti, ma solo apparenze: ora ciò vuol dire che essi ammettono esservi il soggetto che apprende e le apparenze apprese: ammettono che vi sono delle facoltà di conoscere, che vi è un soggetto conoscente ingannato, illuso; e che vi sono delle apparenze e degli inganni. Dunque gli scettici dubitando d'ogni verità, non ponno dubitare d'ogni verità e si contraddicono. In quarto luogo il dubitare di tutto suppone vera l'esistenza del soggetto dubitante, e vera l'esistenza del dubbio. Ma il dubbio che suppone qualche verità non è il dubbio di ogni verità. Dunque lo scetticismo è, e non è il dubbio d'ogni verità, ed è per conseguente contraddittorio ed assurdo. In fine rigettano tutte le verità anche note per sè cioè il vero certo ed evidente per sè. Ma ciò non ponno fare se non supponendo certo ed evidente per sè il dubbio universale; poichè se ciò non è certo ed evidente, il loro sistema è dubbio e lo devono dimostrare, e quindi porre come certe ed evidenti per sè altre verità. Dunque lo scetticismo dubita di tutte e non di tutte le verità e però è contraddittorio e assurdo.

Prova della parte III. Lo scettico dubitando di tutto, deve dubitare in forza del sistema anche dell'esistenza del suo pensiere e di sè stesso cioè non può essere consapevole di sè, poichè la consapevolezza inchiude certezza: inoltre egli è necessitato a sragionare perpetuamente, perchè è necessitato a perpetuamente contraddirsi, il che tocca il massimo dello

sragionare. Ora questo è appunto quello stato dell' uomo infermo di mente detto pazzia. Lo scetticismo è dunque una pazzia. Potrà dunque lo scetticismo aver nome di filosofia e di filosofi gli scettici? È questo il risultato naturale della filosofia inquisitiva o critica.

Esposizione della parte IV. Lo scettico o concede esservi alcuna cosa di certo, come per forma d'esempio, la veracità della percezione psicologica o della coscienza della giudicativa e ragionativa, o non concede nulla. Se concede qualcosa, cioè quanto basta a ragionare si può da quanto concede condurre di verità in verità, quando dimostrando direttamente o indirettamente e quando dissipando le ombre de' dubbi e delle difficoltà, fino ad abbracciare l' intero corpo della dottrina filosofica e quindi alla piena e compinta guarigione. Laddove poi nulla conceda, ma tutto rechi al dubbio, non può con lui disputarsi, essendochè ogni conclusione certa ed evidente non si trae che da premesse necessariamente ed evidentemente vere (110), ed è assurdo il pretendere di dimostrar tutto (109).

115. Lo scopo dunque della filosofia 1.° è di rendere evidente il non evidente: 2.° per mezzo di principî comuni al genere umano: 3.° e questi sono i principî analitici universali e sintetici, da cui deve partire il metodo filosofico.

Prova della parte I. La filosofia non può aver altro movimento nè altro termine e scopo che quello del metodo e della dimostrazione (109, 110). Ma questa ha per termine del suo movimento, che fa dalle premesse alla conclusione, il rendere evidente la medesima conclusione, che prima tale non era (110). Dunque scopo della filosofia è il rendere evidente il non evidente, vale a dire, il suo scopo è cercar le cause o i principii della certezza. Ciò anco si dimostra dall' essere questo lo scopo di ogni scienza (8). Ma la filosofia è scienza (10). Dunque ha il predetto scopo. In fine ciò risulta dalla differenza della filosofia volgare e dottrinale. Questa ha per iscopo di rendere chiara distinta e compiuta la serie delle notizie possedute da quella in modo oscuro, confuso e incompiuto e di prolungare la medesima serie indefinitamente (11), ma sempre fornita delle stesse doti. Ora la cognizione compiuta è l' evidente, poichè oltre l' evidenza non può andarsi. Dunque la filosofia ha per iscopo di rendere evidente ciò che non lo è.

Prova della parte II. La filosofia dottrinale è in sostanza identica con la volgare, anzi quella è il perfezionamento di questa (11). Ma questa nasce dai principii comuni al genere umano. Dunque da essi deve nascere anche quella. Inoltre essa è invariabilmente la scienza che ha l'uomo dei supremi principii del conoscere dell' essere e dell' operar delle cose (10); ma ciò vuol dire che è la scienza specifica o comune per natura a tutto il genere umano. Dunque deve originarsi dai principii comuni per natura a tutto il genere umano.

Esposizione della parte III. Il metodo filosofico deve partire da quei principii, da cui sgorga la filosofia; poichè questa è la sua meta, e quelli il cominciamento (106, 109). Ma la filosofia sgorga dai principii comuni ricordati. Da quelli deve dunque partire il metodo filosofico. E infatti ove non partisse dai principii comuni, termi-

ragiona basta a spiegare tutti i giudizii del senso comune senza bisogno d'altra facoltà: 2.° e che il senso comune, inteso al modo nel quale spiegollo Tommaso Reid e la sua scuola scozzese, è assurdo.

Prova della parte I. Ogni giudizio del senso comune esprime il comune del soggetto col predicato (35, 36). Ora l' essere comune non é oggetto sensibile, ma intelligibile (27). Dunque ogni giudizio esibisce un oggetto intelligibile. Ora ogni intelligibile è oggetto dell' intelletto o in quanto giudica o in quanto ragiona. Dunque l'intelletto in quanto giudica e ragiona basta a spiegare tutti i giudizii del senso comune senza bisogno d'altra facoltà.

Prova della parte II. Questo filosofo con la sua scuola per senso comune intende un istinto cieco o una facoltà diversa dall' intelletto, per la quale sono necessitati gli uomini a proferire così fatti giudizii indipendentemente dall'identità dell'idee, dall'esperienza e dal ragionamento, e li distribuì in necessarii e contingenti. Ma in questi giudizii o si vede che il soggetto è o non è il predicato, oppure non si vede. Se non si vede non vi ha giudizio (35). Se poi si vede domandasi se veggasi qual è in sè o no. Se non si vede qual è in sè, il giudizio è necessariamente falso (2). Dove poi si vegga, non può altrimenti vedersi che immediatamente o immediatamente (39). Se si vede immediatamente, o si scorge identico, o unito soltanto al predicato nel fatto concreto, non essendovi nei giudizii sintentici immediati particolari altro che il fatto concreto, ossia il soggetto. Nel primo caso si ha l'evidenza metafisica, e nell'altro la fisica. Se si vede mediatamente, allora si apprende che il soggetto è o non è il predicato per raziocinio (39). Dunque è assurdo che i giudizii del senso comune vengano pronunziati indipendentemente dall'evidenza immediata', dall' esperienza e dal raziocinio. Inoltre se la mente è necessitata a vedere che un soggetto non può non essere tale o tal altro predicato, o essa è necessitata da impulso o motivo soggettivo od oggettivo (1); poichè il necessitato importa il necessitante, come l'effetto importa la causa. Ora nel solo caso che il motivo sia oggettivo la mente può essere certa che il soggetto è tale o tal altro predicato e non altrimenti, poichè nel primo caso potrà dire al più: sono necessitata a dire così: ma non potrà dire: la cosa è così: la cosa non può essere diversamente, non vedendo alcuna ripugnanza nè assoluta nè ipotetica nell'oggetto a non potere essere altrimenti. Questo lo può pronunziare soltanto nel secondo caso. Dunque nel solo caso che il motivo sia oggettivo può la mente esser certa che il soggetto è tale o tal altro predicato in sè stesso. Ma la scuola ricordata non riconosce altro motivo che soggettivo. Dunque tutti i giudizii del senso comune sono oggettivamente incerti e quindi la sua dottrina fonda il dubbio intorno alla realtà, cioè la filosofia critica di Kant.

148. Havvi, dicono i sostenitori della scuola di Reid, havvi dei giudizii non possibili ad aversi per evidenza immediata, ma solo per raziocinio, comuni anche al volgo che di raziocinio non conosce nulla. Dunque havvi una facoltà diversa dall'intelletto, per cui tali giudizii si formano.

Risposta. L'obbiezione in sostanza è questa: il volgo ignora il raziocinio; dunque non li può avere per raziocinio. Distinguesi l'antecedente: il volgo ignora il raziocinio, cioè non ne ha cognizione compiuta come il lo-

gico, si concede; non ne ha una cognizione incompiuta bastevole alle prime deduzioni, si nega. Se non avesse tal cognizione non avrebbe facoltà spedita di ragionare e quindi non sarebbe arrivato all' uso di ragione: la qual cosa è contro l'ipotesi, poichè noi parliamo di uomini giunti all'uso di ragione. Inoltre per condurre dai principii le prime illazioni non vi ha molta difficoltà specialmente dove si consideri che l' identità tra l'antecedente e il conseguente è una verità immediata (70).

119. Istanza. Ma se li traesse dal raziocinio, il volgo ne saprebbe spiegare agli altri la provenienza. Ora non sa spiegarne la provenienza agli altri: dunque non li trae dal raziocinio.

Risposta. Distinguo il conseguente della condizionale: ne saprebbe spiegare agli altri la provenienza, se ne avesse compiuta cognizione, si concede: se non ne ha compiuta cognizione, suddistinguesi: non potrà spiegarne agli altri la provenienza in modo chiaro; si concede ancora: non potrà capirla esso almeno nel grado necessario a poterne fare la deduzione, si nega. Quindi concessa la minore, nego il conseguente. Affine di poter spiegare ad altrui la derivazione della conclusione è gran mestieri conoscere le parti del raziocinio, e le mutue loro relazioni con chiarezza e distinzione e saperne anche i nomi, come avviene della spiegazione di qualunque altra cosa. Ma per acquistare simigliante cognizione è bisogno d'impiegarvi riflessione lunga, sottile e ponderata (11), cioè lo studio che vi fanno sopra i logici: il che il volgo non può fare e però non è capace di spiegare ad altrui il raziocinio almeno in modo chiaro. Ma per poterlo fare basta che abbia la facoltà ragionativa spedita, e per capire la provenienza del conseguente dall'antecedente in modo da poterne fare la illazione, è d'avanzo che scorga la identità del primo col secondo, il che non è difficile essendo una verità immediata.

120. Altra Istanza. Se non si conoscono le parti del raziocinio, non si possono mettere insieme per formarlo. Ma il volgo, come ora si è detto, non le conosce. Dunque non le può mettere insieme per formare il raziocinio.

Si risponde alla maggiore. Primo, se essa contenesse una difficoltà vera contro il raziocinio, la conterrebbe anco contro il giudizio. Secondo, farebbe d'uopo dire che una facoltà avanti di produrre il suo atto deve imparare a farlo. Il che vuol dire che la facoltà è un potere che non può. Terzo, per istudiare il raziocinio bisognerebbe che la ragionativa lo avesse dinanzi prima di averlo fatto. Ma ciò importerebbe che essa facesse il raziocinio avanti di avere imparato a farlo. Quarto, la formola generale della deduzione e dell'induzione è una verità primitiva. Dunque ne ha anche una cognizione più che sufficiente per fare l'una e l'altra.

Risposta alla minore: il volgo non conosce le parti del raziocinio in modo chiaro e distinto così da spiegarlo agli altri, si concede: non le conosce in modo sufficiente a poter fare il raziocinio, si nega. Le ragioni della distinzione le abbiamo accennate e quindi negasi il conseguente.

121. Ultima istanza. Da quanto è detto intendesi, come anche il volgo possa dedurre le prime illazioni; ma come condurrà quelle che sono assai difficili?

Risposta. I. Noi qui parliamo dei giudizii del senso comune i quali sono o immediati o assai vicini alle verità immediate; non già dei giudizii diffi-

cili nei quali il volgo non è raro che sbagli. II. Molti che sembrano difficili ad inferirsi, non riescono al volgo poi tali, quali si credono. Per atto d' esempio dalla tendenza a vivere sempre e compiutamente felice può trarsi anche dal volgo la notizia dell' immortalità dell' anima. III. Sono da reputarsi del senso comune in primo luogo quei giudizii soltanto, i quali sono costanti, uniformi e comuni a tutti i popoli d' ogni tempo e d' ogni luogo: poichè ciò che è di tale maniera è un effetto razionale avente causa razionale, costante, uniforme e comune, cioè la natura razionale specifica, o la facoltà del senso comune (116). In secondo luogo oltre a ciò fa mestieri che non si oppongano ad alcun altro vero evidente e irrepugnabile, perchè siccome l' essere non ripugna con sè stesso, così il vero non ripugna col vero. In terzo luogo devono i giudizii del comun senso esser tali, che esaminati con diligenza anzichè perdere acquistino luce e saldezza.

122. Il senso comune è 1.° verace: 2.° veri sono i suoi giudizii: 3.° e però sono un sicuro argomento della verità di una dottrina ai medesimi conforme.

Prova della parte I. È verità primitiva che la natura razionale o la facoltà conoscitiva è inerrante (48). Ora il senso comune è la natura razionale. Dunque è inerrante. Più. Non può errare se non per ostacolo nato o da sbadataggine, o da indisposizione all' atto, o dall' oggetto non convenientemente presente (48), o da passioni, educazione, costumi, pregiudizii, ed altre simili cagioni. Ma l' ostacolo a ben giudicare è accidentale alla natura razionale, poichè se non fosse tale tenderebbe per sè all' errore: l' accidentale poi è individuale e non specifico (104). Dunque il senso comune è inerrante. In fine l' errore o cade negli immediati o nei mediati Non nei primi perchè essendo evidenti, non vi ha ostacolo che tragga all' errore: non nei secondi, perchè trattandosi delle illazioni più facili la natura razionale deve poterle fare senza errore, altrimenti non potrebbe farne alcuna e sarebbe irrazionale.

Prova della parte II. Se il senso comune non erra nel proferire i suoi giudizii, segue che tutti sono veri, poichè se tali non fossero, sbaglierebbe.

Prova della parte III. Se una dottrina è conforme al vero indubitato, essa è dal pari indubitata. Ma i giudizii del senso comune sono veri. Dunque una dottrina conforme ad essi o al sentir comune è vera.

Per la ragione dei contrarii è da reputar falsa quella che ne è disforme.

123. Vi sono stati, obbiettano, giudizii comuni erronei, come erano quelli che affermarono il movimento del sole intorno alla terra, ed il politeismo. Dunque il senso comune non è verace.

Risposta. Si nega l' antecedente, perchè quei due giudizii non hanno le condizioni di quelli del senso comune. E in effetto il primo ebbe a contraddittori i Pitagorici e Aristarco da Samo tra gli antichi, e tra i moderni il canonico Copernico e dopo lui Galileo, dal quale in poi cominciò a divenir comune e certa la contraria opinione. Dunque manca della prima condizione se pur non voglia dirsi l' antichità sola essere il genere umano. In secondo luogo manca della seconda e della terza, perchè si trova quel giudizio opposto a verità di certezza incontestabile, dalle quali risulta la verità del giudizio contrario, e perchè esaminato meglio dietro l' esperienza non è stato trovato reggere all' esame. In fine se ne spiega l' ori-

gine non dalla natura razionale, ma da ragioni apparenti di moto simili a quelle, che fanno parere a chi salpa, allontanarsi le rive dal legno veleggiante e non questo da quelle. Il secondo giudizio non ha neppur esso la prima condizione, perchè non era ammesso dalle prime genti, nè dagli ebrei, come è certo e non è ammesso di presente ed ebbe sempre contro la massima parte dei filosofi. Inoltre i gentili ammetteano, è vero, più Dei, ma un solo comandava a tutti e quindi un solo era il vero Dio ammesso da loro sebbene assurdamente credessero che altri non Dei per natura potessero divenir Dei. Non ha la seconda, perchè contro altri veri irrepugnabili di ragione. Non ha la terza, perchè quanto più si esamina con diligenza sempre meglio apparisce falso e assurdo, mentre l' opposto acquista sempre maggior fulgore di evidenza e saldezza. In fine non trae origine dalla natura razionale, ma dalle passioni, cui il politeismo favorisce, e dall' ignoranza delle ragioni alquanto astruse, che dimostranlo assurdo, e vero il monoteismo. La quale ultima riflessione è applicabile nella debita proporzione anche al primo giudizio obbiettato.

124. Il senso comune, ossia l'autorità del genere umano, obbietta il De La Mennais, non solo è argomento sicuro della verità di una dottrina; ma è inoltre l'unico criterio della verità: cosicchè non possiamo esser certi d'alcun vero, finchè non sappiamo esserci attestato dal genere umano.

Risposta. Si nega l'asserzione. Primo, è un fatto che nessun uomo domanda ad altri se egli esista, se pensi, se voglia, se operi, che cosa operi, dove operi, e via discorrendo, per essere accertato di queste e di mille altre verità pratiche e speculative e deriderebbesi chiunque proponesse per regola unica pratica di certezza il sistema ricordato, contento ciascuno di affidarsi in tutto ciò alle sue facoltà. Ma ciò vuol dire che il consenso universale degli uomini disdice e annulla il nuovo sistema, il quale ad esso consenso tutto si appoggia. Dunque il sistema predetto distrugge sè stesso. Dipoi è impossibile che sia comune questo criterio, poichè è impossibile che ogni uomo consulti tutti i passati e presenti intorno ai veri, di cui vuol prendere certezza. Ma il non potere arrivare alla certezza è scetticismo. Dunque induce di necessità allo scetticismo. In terzo luogo avanti ch'io sappia che cosa è consenso del genere umano, unico criterio infallabile di verità, fa mestieri che io conosca prima gli uomini che lo compongono; la loro esistenza, il loro linguaggio; fa bisogno che io conosca che cosa sia criterio, infallibilità, verità, ed altre simili cose. Ma se fa mestieri il conoscerle prima, esse si conoscono con certezza indipendentemente dal consenso del genere umano. Dunque è necessario o ammettere delle cognizioni certe indipendentemente dal consenso, o ammettere che non si può con certezza conoscere il consenso del genere umano. Or l'uno e l'altro membro toglie al consenso l'essere criterio unico del vero. Dunque non lo è nè può esserlo. In fine o siamo certi che le nostre facoltà sono veraci prima di conoscere il consenso del genere umano e indipendentemente da lui o no. Nel primo caso non è più l'unico criterio, essendovi delle verità certe indipendentemente da lui; nell'altro caso non possiamo conoscere con certezza il detto criterio, essendo le facoltà ricercate a conoscerlo presupposte fallaci. E quindi o non è l'unico criterio, o lo scetticismo assoluto è inevitabile.

125. Non vale il distinguere, come fanno taluni, la certezza naturale o volgare nata dall'uso delle facoltà dalla certezza razionale (propria della filosofia dottrinale) la quale secondo essi nasce dall'autorità del genere umano.

Imperocchè in primo luogo quella distinzione è assurda, perchè se la prima nasce dall'uso delle facoltà conoscitive, nasce dalla natura umana razionale. Dunque è anche della natura della seconda, e però razionale: la differenza sarà quella che è tra l'imperfetta e la perfetta: tra la diretta e la riflessa cognizione, come è detto della filosofia. In secondo luogo se la seconda certezza è indipendente dalla veracità delle facoltà, essa trae secp tutti gli assurdi della pretta e nuda sentenza del La Mennais, perchè non ne differisce sostanzialmente.

DISCUSSIONE XVI.

DELLA SOGGETTIVITA' E OGGETTIVITA' DEL METODO FILOSOFICO

126. Il metodo filosofico è essenzialmente soggettivo ed oggettivo.

Prova. Il metodo filosofico è quella via breve e sicura, cui segue la mente ossia il soggetto conoscente col raziocinio per arrivare ad ottenere la filosofia, ossia la scienza dei supremi principii, che ne sono l'oggetto (106). Ora tale via non può corrersi senza il soggetto che corre e l'oggetto da correre, anzi, come è evidente, essenzialmente gl'inchiude. Dunque il metodo inchiude essenzialmente soggetto e oggetto, ossia è essenzialmente soggettivo ed oggettivo. Di più. Il raziocinio inchiude soggetto ragionante e oggetto ragionato, essendo esso cognizione (1). Ora il metodo filosofico inchiude essenzialmente il raziocinio, come dalla definizione costa. Dunque il metodo filosofico inchiude essenzialmente soggetto ragionante e oggetto ragionato, ossia è soggettivo ed oggettivo.

127. Il metodo parte 1.° dal soggetto intuente oggetto immediato: 2.° non solo individuale ma ancora universale.

Prova della parte I. La cognizione importa di assoluta necessità soggetto conoscente un oggetto (1). Ma il metodo è mestieri che parta da cognizione di verità immediate (109), le quali importano oggetto intuente oggetto immediato. Forza è dunque che il metodo parta dal soggetto intuente oggetto immediato.

Prova della parte II. Coteste cognizioni, donde parte il metodo, sono individuali e universali (112, 113). Ma queste esigono soggetti intuente oggetto individuale e universale. Dunque deve il metodo partire dal soggetto intuente oggetto immediato individuale e universale.

128. Il metodo parte dal soggetto intuente 1.° sè stesso: 2.° e o corpi esterni o il mondo: 3.° e gli enti universali.

Prova della parte I e della parte II. Che l'uomo conosca immediatamente sè stesso e i corpi o il mondo e che non conosca altri oggetti concreti e individuali da questi in fuori è una verità primitiva (48). Ora il metodo parte di necessità dal soggetto intuente oggetto immediato concreto e individuale (127). Dunque deve partire dal oggetto intuente 1.° sè stesso: 2.° e i corpi esterni o il mondo.

Prova della parte III. È pure indubitato che l'uomo forma dei giudizii immediati analitici universali come dai paragrafi 39, 40 e seguenti risulta. Ora i giudizii immediati universali sono intuizioni di giudicati od oggetti universali (113). Dunque deve partire da soggetto intuente degli oggetti o enti universali.

129. Si obbietta: la realtà esistente del me si apprende solo in grazia delle modificazioni. Dunque non è immediata, ma dedotta.

Risposta. Distinguo l'antecedente. La realtà esistente del me si apprende solo in grazia delle modificazioni, cioè in grazia dell'unione colle modificazioni che la concretizzano al modo che si apprende ogni concreto reale immediato, si concede: in grazia delle modificazioni unite ad essa realtà, come il principio col suo conseguente, si nega: e però negasi pure il conseguente. Nella percezione o intuizione psicologica detta anche *coscienza* o si apprende il me indistinto è confuso co' suoi modi, ovvero distinto e come separato, cioè come soggetto di essi. La prima maniera di conoscere il me dicesi coscienza diretta spontanea e involontaria, e l'altra riflessa e volontaria. Quando dico p. e. penso: ho un atto della prima: e ne ho uno della seconda, quando dico: io sono distinto dal mio pensiero. Donde si fa evidente che l'Io è appreso per coscienza diretta mescolato colle modificazioni come ogni concreto immediato, e per coscienza riflessa è appreso come il soggetto e il sostegno reale esistente di quest'esse: ma ciò è ben lungi dall'essere deduzioni. Più. Del seguente giudizio: io sono realmente pensante, o mi è noto per sè soltanto il predicato, o anche il soggetto. Se si concede il secondo, abbiamo l'intento; se il primo soltanto, ne viene in primo luogo che il predicato e i modi da lui espressi seno astratti, il che è contro l'ipotesi. In secondo luogo viene che non possiamo arrivare a sapere se quei modi sieno nostri o di altri. Poichè da modi astratti e che ignoriamo perciò se sieno nostri non può dedursi il nostro soggetto reale individuale ma solamente un soggetto indeterminato astratto e comune. Dunque o la realtà del me è per sè nota, o è impossibile averla per ragionamento. In effetto gli avversarii non ponno ragionare se non in uno di questi due modi; primo: se esiste il pensiere esiste un soggetto pensante. Ma il pensiere esiste. Dunque esiste un soggetto pensante. Secondo: se esiste il pensiere esiste un soggetto pensante. Ma il mio pensiere esiste. Dunque esiste il mio soggetto pensante. Ora se ragionano al primo modo è evidente che conchiudono all'esistenza bensì di un soggetto pensante, ma non già a quella del mio, e però l'intento non si ottiene: se al secondo, si conchiude bensì all'esistenza del mio soggetto pensante, ma commettendo una petizion di principio nella minore, poichè è impossibile apprendere l'esistenza del mio pensiero senza apprendere il me almeno in confuso. Da ultimo se non apprendo che il pensiere è mio, io non posso sapere certo se penso o no, e quindi ne viene necessariamente il dubbio universale.

130. Obbiettano ancora contro la stessa proposizione: il metodo deve partire dal soggetto intuente: l'ente crea le esistenze: perchè tale intuizione è il fondamento, il compendio di tutto quanto il sapere.

Risposta. Si nega l'asserzione e la sua causale: perchè se il genere umano avesse tale intuizione perenne dovrebbe esserne consapevolissimo,

cume é consapevole degli altri principii di ragione, specialmente perchè sarebbe l' unica verità immediata e per sè luminosa come il sole in mezzo ai pianeti, e il fondamento e il compendio di tutto il sapere. Ora il genere umano non ne sa nulla, come concedono anche i suoi sostenitori. Dunque tale intuizione è nulla. Più. Non è dunque un tal principio del senso comune. Ma la filosofia del genere umano deve partire dai principii del senso comune (115. Dunque non può partire da quella intuizione. I sostenitori di questo paradosso sono comparabili a coloro, i quali affermassero l'esistenza di due soli in faccia al genere umano, che confessa di vederne uno solamente, Più. Se vi è in noi sì fatta intuizione dell' Ente Dio creante il modo, essa è una cognizione nostra, anzi la cognizione prima e più evidente di tutte le altre nostre cognizioni. Ma ogni nostra cognizione è rigorosamente oggetto della coscienza e perciò da lei attestataci. Dunque se è in noi tale cognizione dove esserci attestata dalla coscienza più chiara di qualunque altra. Ma non è nè può può esserci attestata, come ne convengono gli Ontologi. Dunque o non l'abbiamo o se l'abbiamo è necessario dire che la coscienza è incapace di attingere il suo più principale ed evidente obbietto, cioè, che è il potere di apprendere un obbietto cui non apprendere, ossia potere non potere. Più. Se di tale cognizione non abbiamo coscienza diretta, non possiamo conoscerla come nostra neppur per la riflessa. Poichè questa ha per oggetto la diretta: ma la diretta non ci attesta che sia nostra tale intuizione, come gli ontologi ne convengono. Dunque neppur la riflessa. Più. Se non ne abbiamo coscienza, noi non sappiamo di conoscere immediatamente: Dio creante le esistenze. Ma come or si è detto, non ne abbiamo coscienza. Dunque non sappiamo di conoscere immediatamente: Dio creante le esistenze. Ma le verità prime si intuiscono con certezza ed evidenza. Dunque ripugna che quella sia una verità prima. Più. Non si può dimostrare nè direttamente nè indirettamente, perchè almeno il principio di contradizione sarebbe allora il primo cognito in via di dimostrazione.

131. Si dice che tocca alla ragione e non alla coscienza l'attestare l'intuito predetto.

Risposta. Sia la ragione, la quale ce lo attesti: ma la ragione attesta per raziocinio: dunque l'intuito è una verità avuta per raziocinio, e però inferita e non prima, nè per sè evidente; ma prima e per se evidente e quella da cui si deduce. Più. La coscienza ci attesta gli atti della ragione: e se apprendessimo per ragione che vediamo intuitamente: Dio creante il mondo: ce lo attesterebbe essa e il genere umano e gli altri filosofi lo saprebbero; giacchè si tratterebbe del fatto il più grandioso possibile. Ora la coscienza a una col genere umano e i filosofi si tacciono intorno a tutto ciò; anzi la coscienza ci dice il contrario. Dunque la ragione non ce lo attesta. Più. Anzi non può attestarlo, perchè bisognerebbe che la stessa verità fosse immediata e mediata. Più ancora. Anzi se si deducesse che abbiamo primitivamente questa intuizione, essa dovrebbe esser contenuta nelle premesse. Ma queste supporrebbero che ne avessimo coscienza diretta, il che non é perchè allora se ne avrebbe anche la riflessa. Dunque non si può dedurre.

132. Istanno dicendo: come il senso ci attesta il girare del sole, e la ragione il girar della terra; così la coscienza ci attesta che intuiamo le creature, donde rimontiamo al Creatore, e la ragione che intuiamo Dio, e in grazia di Lui le creature.

Risposta. Dato che la parità reggesse, essa non servirebbe che di splegazione inducente qualche probabilità, la quale anche é tolta affatto perciò che viene detto nel due numeri precedenti. Dunque la parità non ha valore. Più. Neghiamo la detta parità, perché oggetto del senso é il movimento, ossia il cambiamento di relazione del solo colla terra, e non la causa di esso, la quale è oggetto della ragione: e quindi il senso non isbaglia, ma la ragione. Laddove nel caso nostro l'intuito è oggetto proprio della coscienza e non della ragione e quindi se vi è errore é della coscienza. Errore impossibile a darsi in tutti gli uomini in materia che sarebbe della più grande evidenza possibile.

133. Noi, dicono infine, non abbiamo coscienza della ricordata intuizione, perchè non può l'infinito apprendersi che confusamente: ma l'apprendiamo distintamente per la riflessione mediante la parola che circoscrive e limita l'infinito.

Risposta. Se l'apprendessimo confusamente ne avremmo coscienza confusa o diretta. Più. Se illimitato e infinito non si può apprendere, ma solo limitato e finito nella riflessione mediante la parola la quale ha ciò per ufficio costante, segue che il concetto dell'illimitato e dell'infinito non è possibile. Anche qui l'edifizio de' nostri avversarii si distrugge da sé.

DISCUSSIONE XVII.

DEL METODO ONTOLOGICO E PSICOLOGICO.

134. Si dà 1°. la definizione del metodo ontologico: 2°. e poscia la sua confutazione.

Esposizione della parte I. Il metodo ontologico è quello che dal supposto intuito dell'essere assoluto e necessario contenente l'intelligibilità di tutto fa scendere la mente per via della sintesi sola alla conoscenza dell'ente contingente, ossia del me e del mondo esterno al medesimo, mediante la creazione e quindi all'acquisto della filosofia.

Esposizione della parte II. Il metodo parte da verità o principii per sè noti e indubitabili (109). Ora la proposizione: l'Ente crea le esistenze o il contingente, o il mondo non è per sè nota all'uomo: anzi l'intuito immediato di essa è all'intutto inamissibile, come si è dimostrato (130, 131, 132, 133). Dunque il metodo ontologico e falso e inamissibile. Più. Il metodo parte da giudizii e oggetti universali e astratti e non da concreti soltanto (112, 113). Ora il giudizio: l'ente crea le esistenze: è non già universale e astratto, ma individuale e concreto perfettamente: anzi è un fatto il suo giudicato. Dunque il metodo ontologico è falso. E per fermo dove il predetto giudizio fosse universale esso avrebbe il soggetto (56), ed avrebbesi in cambio di quello quest'altro: ogni ente crea le esistenze. Ma ciò importerebbe

primo che l'ente creante fosse ogni ente anche creato, cioè le esistenze o il mondo: secondo che le cose create, le esistenze o il mondo non fossero essere in rigor di discorso se non supponendole la sostanza di Dio variamente modificata: ovvero importerebbe che Dio non fosse che l'essere comune, universale, astratto, il quale creasse i concreti per via di determinazioni dialettiche o per conclusioni raziocinali: le quali cose tutte ognuno vede quanto sieno false e contraddittorie. Dunque il metodo ontologico è falso e contraddittorio. Nè varrebbe il diro col Gioberti che — l'ente, cioè Dio, è astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo — Poichè in primo luogo l'astratto per gli uomini è una qualità o forma separata dal suo subbietto. Ma l'ente ossia Dio è astratto in questa ipotesi. Sarà dunque una qualità o una forma separata dal soggetto. Ma il concreto è una qualità o forma unita al soggetto (18). Dunque essendo concreto sarà una qualità o forma unita al suo soggetto. Dunque Dio sarà una qualità o forma unita e insieme separata, unita e insieme non unita al soggetto medesimo. In secondo luogo se Dio è generale e particolare, universale e individuale ad un tempo, esso è insieme comune e non comune a tutte le specie (22, 23), ed anche insieme comune e non comune (24) a più. Ora l'essere non può insieme non essere. Dunque ripugna che Dio sia generale e particolare, universale e individuale o singolare.

Più. Il metodo parte inoltre da giudizii analitici ed empirici per sè noti e da oggetti corrispondenti (112, 113). Ora il metodo ontologico non può partire da giudizii analitici universali per sè noti, come abbiamo ora dimostrato: non da enti individuali empirici per sè noti, perchè l'intuito dell'Ente creante le esistenze non si dà. Dunque falso è il metodo ontologico. Più. La filosofia deve partire da principii tali, che comprendano ogni cognizione, come gli ontologi vogliono. Ma non essendo universale il primitivo loro giudizio: l' ente crea le esistenze, non può comprendere le cognizioni comuni e universali di ente e di sostanza comune, di genere e specie, ecc. Dunque la formola predetta non può essere il principio fondamentale d'ogni cognizione nè quindi del metodo. Più. Infine il metodo non rigetta alcun vero evidente(114)e comune(115), è soggettivo od oggettivo (126) : parte dal soggetto intuente oggetto immediato non solo individuale, ma anche universale (127); parte dal soggetto intuente sè stesso, i corpi esterni e gli enti universali (128) col sussidio anche dell'analisi (108). Ora il metodo ontologico esclude tutto ciò, come i suoi professori se ne vantano. Dunque è falso. Da altri capi si sarebbe potuto confutare questo metodo: ma ce ne passiamo per non essere soverchiamente lunghi.

135. Si dà 1.° la definizione del metodo psicologico: 2.° e poscia la sua confutazione.

Esposizione della parte I. Il metodo psicologico è quello, il quale dal dubbio universale, detto metodico da suoi fautori, scende al me intuente le rappresentazioni degli oggetti e non gli oggetti in sè; e per via della sola analisi tenta di acquistare la scienza dei supremi principii del conoscere, dell'essere e dell'operare delle cose, ovvero la filosofia.

Esposizione della parte II. Egli è facile rilevare le assurdità molteplici di questo metodo o però ne toccheremo appena le principali. Il metodo parte da verità certe ed evidenti per sè; dichiara assurdo il pretendere di tutto dimostrare (109), o il partire dal dubbio universale(114). Ma il metodo psicologico parte appunto non da verità certe ed evidenti per sè, ma dal dubbio universale colla assurda presunzione di tutto dimostrare. Dunque il detto metodo è falso ed assurdo. Più. Il dubbio non può essere nè principio (109), nè fine (115) del metodo filosofico. Ma chi parte dal dubbio universale, come fanno i psicologisti, non può senza contraddizione riuscir che al dubbio universale, essendo la conclusione identica col principio. Dunque il metodo psicologico non può riuscire che contro il principio e il fine del vero metodo. Più. Il metodo psicologico dal dubbio universale scende al me intuente le rappresentazioni degli oggetti ossia a stabilire la veracità della coscienza, rigettando la veracità delle altre facoltà, o le altre verità salvo questa: io penso: dunque esisto. Ma questa verità non può ammettersi come dedotta, perchè è l'unica certa nell'ipotesi, e la deduzione ne suppone altre. Non può ammettersi come verità immediata senza accettare del pari la veracità delle altre facoltà e tutte le verità per sè note (114): il che si ricusa dal detto metodo. Dunque la menzionata verità non può in alcun modo ragionevole e senza evidente contraddizione ammettersi dal metodo psicologico e quindi è falso. Più. Il metodo psicologico stabilisce come certo il detto: io penso, dunque sono: ma se non ammettesi almeno implicitamente incluso il giudizio della contraddizione in esso, non può vedersi ripugnare che chi pensa ed esiste possa insieme non pensare e non esistere, e quindi non può aversi necessaria, universale e piena certezza di esso. Dunque senza quello della contraddizione, e quindi senza la veracità della facoltà giudicativa non può ammettersi veramente certo il detto: io penso:dunque esisto. Più. Dal conoscersi errori nelle nostre cognizioni si viene a concluderne la fallacia delle facoltà e il dubbio universale. Ora questo ragionamento, come notò il Reid, presuppone verace la facoltà ragionativa. Dunque si cade in una petizione di principio. Si dice ancora che questo metodo del dubbio serve per la critica delle facoltà e per legittimarne la veracità. Ma per farne una vera critica bisogna supporle veraci, giacchè le facoltà non si studiano che col mezzo loro adoprandovi la riflessione, e se non si suppongono tali, la critica non può supporsi fatta con verità. Esso dunque o le suppone veraci e il dubbio è assurdo, o le suppone fallaci e lo scetticismo universale non si causa. Più. Il metodo psicologico parte dal me intuente le rappresentazioni degli oggetti, e non gli oggetti, cui vuole dedurre dalle rappresentazioni stesse. Ora ciò è lo stesso che il negare che il metodo sia oggettivo (126); che parta da soggetto intuente oggetto immediato non solo individuale e concreto od esistente, ma ancora universale e astratto (127), cioè, che parta da soggetto intuente sè stesso, i corpi esterni, e gli enti universali (128). Dunque un tal metodo è falso ed assurdo. Più. Posto che l'oggetto del me intuente siano le rappresentazioni degli oggetti soltanto esse non hanno valore oggettivo, e si termina o all'idealismo di Berkeley, o al formalismo di Kant, o all'egoismo di Ficthe, e la realtà della scienza è inarrivabile. Più. In ultimo il metodo

psicologico esclude la sintesi. Ma il metodo è anche di necessità sintetico (108.) Dunque il metodo psicologico è necessariamente falso.

136. Di qui si potrà rilevare con quanta giustizia venisse il Cartesio domandato il padre della filosofia per avervi introdotto il dubbio metodico. Ma diamone in breve 1.° il processo metodico: 2.° la confutazione.

Esposizione della parte I. Dal dubbio universale venne Cartesio a concludere: io penso: dunque sono o esisto. Ma io, diceva egli, sono certo che esisto, perchè comprendo con chiarezza l'idea della mia esistenza racchiusa in quella del mio pensiero. Dunque è vero di una cosa tutto ciò che si percepisce con chiarezza racchiuso nell'idea di essa. Da quest'ultima conclusione tolta come principio deduce l'esistenza di Dio, la veracità e la virtù creativa così: io ho l'idea dell'ente perfettissimo, di Dio: ma nell'idea di ente perfettissimo comprendo con chiarezza racchiusa quella di esistenza, di veracità, e virtù creativa. Dunque Dio esiste verace e con potenza creatrice. In fine deduce che essendo Dio Creatore nostro verace e non potendoci ingannare, ha dovuto fornirci di facoltà veraci: e così è arrivato a credere di aver dimostrato la veracità delle facoltà.

Esposizione della parte II. In primo luogo, Cartesio in tutto questo procedimento fa uso del raziocinio e suppone verace la facoltà raziocinativa, mentre tenta di provarla tale facendo una petizione di principio. In secondo luogo, nel primo sillogismo deduce dal fatto particolare del suo pensiero, che contiene l'idea chiara della sua esistenza, il giudizio universale che è nella conclusione. Ora da un fatto particolare non ne viene l'universale. Dunque quel giudizio non è con verità dedotto, e quindi non poteva servirsene per dimostrare l'esistenza di Dio ed il rimanente, e per uscire dalla coscienza. In terzo luogo, nell'altro sillogismo dice: che nell'idea di ente perfettissimo comprendesi con chiarezza l'idea di esistenza: ma si distingue: in essa idea si comprende con chiarezza racchiusa l'idea di esistenza qualunque, concedosi; l'idea di esistenza reale, si suddistingue: se l'ente perfettissimo è evidentemente e certamente conosciuto reale, si concede: se tale non è conosciuto, si nega. Donde scorgesi che Cartesio col suo dubbio metodico non ha potuto dire che spropositi e non ha potuto uscire dal me a stabilire la scienza delle cose reali a lui esterne.

137. Cartesio ha, può dirsi da taluno, il vanto d'aver contribuito a scoprir quelle facoltà che attesta la veracità delle altre, cioè la coscienza.

Risposta. Che che ne sia del vanto di Cartesio di averci insegnato a riflettere, poco monta, sebbene, sia certo che il genere umano ed i filosofi con lui abbiano sempre riflettuto anche avanti l'insegnamento cartesiano, come ne fanno fede tutte le lingue, le quali ne hanno i vocaboli. Però si distingue l'asserzione: la coscienza ci attesta che con le altre facoltà apprendiamo degli oggetti universali e individuali esistenti realmente distinti da noi, si concede: ci attesta che li apprendiamo quali sono in sè, cioè, la veracità di esse facoltà, si nega. Poichè a tanto farebbe mestieri che per la coscienza potessimo apprendere l'oggetto di ciascuna facoltà immediatamente, e poi confrontar codesta apprensione con quella delle altre facoltà per vedere se sono conformi. Ma ciò non è possibile perchè l'oggetto delle altre facoltà non può apprendersi che mediante le

medesime. Più. Bisognerebbe che gli oggetti esterni fossero o l'io o i suoi modi per essere appresi dalla coscienza. Ma ciò è impossibile ed assurdo quanto il panteismo egoistico. È dunque assurdo che la coscienza ci attesti la veracità delle altre facoltà.

DISCUSSIONE XVIII.

DEI PRINCIPII SPECIALI DEL METODO RIGUARDANTI LE TRATTAZIONI SCIENTIFICHE.

138. In ogni trattazione o quistione devesi partire : 1.° dalla nozione : 2.° chiara di ciò che vuolsi sapere.

Esposizione della parte I. Ogni quistione risolvesi finalmente nel determinare se ad un subbietto convenga o no un predicato. Ma per conoscere se due termini convengono o no, uopo è averne prima notizia di ciascuno. Dunque fa mestieri partire dalla notizia dei termini della quistione e di ciò che si cerca.

Esposizione della parte II. In ogni quistione vuolsi sempre venire in cognizione se a quel tale soggetto convenga o no quel tal predicato. Ora se hassene notizia oscura e vaga ciò riesce impossibile; giacchè è facile scambiare l'uno per l' altro. Dunque devesi partire dalla nozione chiara dei termini della quistione o di ciò che si cerca. Questo è chiamato dalle scuole determinare lo stato della quistione: il che si fa colla definizione e divisione.

139. Se l'oggetto della quistione o trattazione è complesso 1.° risolvasi nelle sue parti : 2.° giusta il loro ordine naturale: 3.° e conforme ad esso si tratti di ciascuna.

Prova della parte I. Non si può conoscere il composto complutamente se non per le parti onde risulta. Ora le parti non si conoscono se non risolvendo il tutto nelle medesime. Dunque se l' oggetto della quistione o trattazione ha parti ed è complesso, in esso risolvasi.

Prova della parte II. Qualunque oggetto complesso ha parti tra loro collegate secondo l'esigenza e del tutto e di ciascuna di esse, il che diciamo ordine naturale. Ma deve anche quest'ordine naturale conoscersi poichè diversamente nè il tutto nè le parti si conoscerebbero quali sono in sè. Dunque devesi fare tale risoluzione secondo l'ordine naturale delle cose.

Prova della parte III. Trattando, secondo tal ordine, di ciascuna la mente le vede come spuntare l'una dall'altra, e l'una prestar lume all'altra. Ma ciò non otterrebbesi abbandonandolo. Dunque devono trattarsi conforme ad esso. Così per esempio si è divisa la filosofia (12, 15), e la logica, la quale venne trattata secondo l'ordine naturale delle sue parti.

140. In ogni quistione e trattazione bisogna 1.° cominciare da ciò che nell'oggetto è più noto e meno difficile e farsi così strada al meno noto e più difficile: 2.° determinare bene con quale facoltà esso oggetto si conosca: 3.° e non partire mai da alcun principio o fatto, nè ammetterne mai

alcuno nel corso del ragionamento se non sia evidente o per sè o per dimostrazione.

Prova della parte I. La mente procede dall' immediato al mediato (109). Ora ciò che nell' oggetto è più noto e facile ha verso il meno noto e più difficile la stessa proporzione che l' immediato verso il mediato. Dunque bisogna cominciare da ciò che nell' oggetto è più noto e facile, e procedere al meno noto e più difficile.

Prova della parte II. La cognizione deve essere chiara e distinta anche soggettivamente, perchè è anche soggettiva. Ma dove non si conosca con quale facoltà si attinge l' oggetto, non è la cognizione soggettivamente chiara. Dunque deve ben determinarsi con quale facoltà si attinge l' oggetto. Però sarebbe sorgente di gravi errori l' appoggiare per esempio ai sensi le notizie della coscienza o alla coscienza quelle della giudicativa o della ragione come ha fatto Cartesio (136).

Prova della parte III. Dove si facesse altrimenti il processo deduttivo non sarebbe tutto certo ed evidente, come esige la natura della scienza.

PARTE TERZA

DISCUSSIONI DI ONTOLOGIA GENERALE

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI ONTOLOGICHE

141. Si dà 1.° la definizione dell'Ontologia generale: 2.° e quindi la nozione dell'ente suo oggetto.

Eposizione della Parte I. L'Ontologia generale si definisce la scienza dei supremi principii dell'essere in comune (12) delle cose. Questa definizione costa del genere prossimo il quale è la scienza, e della differenza ultima tolta dal suo proprio oggetto (52).

Esposizione della parte II. L'ente predicasi di tutte le cose; poichè si dice che Dio è ente, che ente è la creatura, l'uomo e il bruto; il corpo organico e l'inorganico; la sostanza e l'accidente; il reale ed il possibile, essendo pur vero, per esempio, che un altro mondo è possibile. L'ente in genere è dunque: ciò che è in tutte le cose anche possibili; ovvero più brevemente: ciò che è. Quindi scorgesi essere il nulla, preso nella più lata significazione ciò che non è; il quale si concepisce come non ente; vale a dire, mediante il concetto dell'ente e posteriormente al medesimo; poichè se il concetto di questo è necessario per avere il concetto di quello, segue che se non si ha prima il concetto di ente, non può aversi quello del non ente, ossia del nulla.

142. L'ente rispetto a Dio e alle creature; alla sostanza e all'accidente 1.° non è propriamente genere: 2.° ma soltanto per analogia.

Prova della parte I. Se fosse genere non conterrebbe le differenze: poichè il genere dà luogo a più specie appunto perchè non contiene le differenze specifiche: altrimenti l'animale sarebbe insieme ragionevole e irragionevole. Ora l'ente contiene le differenze; poichè se esse non sono ente, sono nulla, cioè non sono differenze. Dunque l'ente non è rispetto a Dio e alle creature; alla sostanza e all'accidente propriamente genere.

Prova della parte II. Analogo è il comune di proporzione; così l'essere d'imperatore è comune a Napoleone III e al leone; perchè

il primo sovrasta ai francesi come il secondo sovrasta alle altre fiere. Ora l' ente rispetto a Dio e alle creature, alla sostanza e all' accidente è appunto il comune di proporzione; poichè come Dio è ente perchè è da sè, così la creatura dicesi ente perchè è dal primo: e come la sostanza si chiama ente perchè esiste in sè; così si chiama ente l' accidente perchè esiste nella sostanza. Dunque l' ente è genere soltanto analogico.

143. La nozione dell' ente comune 1.° è la più universale; 2.° e dimora in fondo a tutte le altre nozioni.

Prova della parte I. Ciò che è comune a tutti affatto gli esseri è il più universale (21). Ma la nozione di ente ha per oggetto il comune a tutti affatto gli esseri (141). Dunque essa è la più universale. Inoltre tutte le cose si risolvono per analisi finalmente nell'ente comune (141), oltre il quale non vi ha che il nulla, e quindi tutte lo inchiudono, ed è però comune a tutti gli esseri. Dunque anche la nozione di ente è la più universale.

Prova della parte II. Essendo la nozione di ente comune a tutte le altre, come l' ente è comune a tutte le cose, segue che essa è inchiusa in tutte le altre nozioni. Di più. Se risolvendo le cose si termina all' ente, ne consegue che risolvendo ne' loro elementi le loro nozioni, si deve terminare alla nozione dell' ente. Dunque essa dimora come in fondo ad ogni altra nozione.

144. La nozione dell' ente 1.° è la più nota: 2.° e propriamente indefinibile.

Prova della parte I. L' ente dicesi ciò che è (141). Ora ogni essere si apprende in quanto è, poichè perfino il nulla si apprende in quanto *è non ente* (141). Dunque il primo concetto, cioè il più noto è quello dell' ente. Più. Il primo concetto che ci formiamo di qualunque cosa si è quello di sapere se è: poichè dove ciò si ignori, manca ogni notizia o si dimora a riguardo di lei nello stato d' ignoranza. Ma il concetto, che dice di una cosa: è, si è appunto il concetto dell' ente. Dunque la notizia dell' ente è la più nota. Più ancora. La formola generale di ogni giudizio anche primitivo e per sè noto si è la seguente: *è, non è* (36). Ora essa esprime la nozione dell' ente e del nulla. Dunque senza la nozione di ente non si può formare alcun giudizio, ed è la più nota. Più. I principii della deduzione e dell' induzione inchiudono la nozione dell' ente e la presuppongono. Ma la deduzione e l' induzione presuppongono i loro principii (69,103). Dunque presuppongono la nozione di ente, quale per ciò non si può nè dedurre nè indurre, ma è per sè nota. In fine l'esperienza ci mostra che anche i concetti più noti si spiegano con quello dell' ente: p. es., diciamo che la sostanza è ciò che è in sè; che l' accidente è ciò, che è nella sostanza, ecc.

Prova della parte II. La definizione propriamente rigorosa deve farsi per idee più chiare del definito (32). Ma niuna è più chiara e nota dell' ente. Esso dunque non può propriamente definirsi. Inoltre tale definizione sarebbe reale e non potrebbe essere che genetica o essenziale o descrittiva (31). La genetica non ha luogo, perchè l' ente è

comune alle cose generate e non generate; le altre due esigono che il definito venga risolto ne' suoi essenziali o ne' suoi attributi proprii, da lui distinti, come l' animalità, p. es., e la capacità di imparare sono distinti dal definito *uomo*. Ora l' ente non può risolversi in costitutivi o attributi proprii, i quali non sieno ente; altrimenti sarebbero nulla. Dunque l' ente non può definirsi che per sè stesso, cioè, non può in rigore definirsi. Da ciò ricavasi che il non potersi dare la definizione dell' ente non nasce già dal non averne idea, o dall' averla oscura; ma bensì da cagioni opposte.

145. L' ontologia generale deve trattare dei supremi principii donde risulta l' essere, l' operare e la cognizione dell' ente comune.

Prova. L' ente o si riguarda in quanto è, o in quanto opera, o in quanto è conosciuto o conoscibile. Ora l' ontologia è la scienza di tutti i principii supremi dell' ente cioè, di tutti i supremi principii donde risulta l' essere, l' operare, la cognizione e la conoscibilità dell' ente comune. Dunque di essi deve trattare. Noi cominceremo dai principii della cognizione e conoscibilità dell' ente.

DISCUSSIONE II.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELLA COGNIZIONE E DELLA CONOSCIBILITA' DELL'ENTE

146. Si mostra 1.° che il principio ontologico in via di produzione è il seguente: l'ente è: 2.° e che in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è quello della contraddizione: l' ente non ente è impossibile.

Esposizione della parte I. Sotto il nome di primo principio ontologico in via di produzione intendiamo un giudizio pronunziato dalla mente intorno all' ente così primo, che senza di lui la mente stessa non possa formarne altri. Ora tale è appunto il mentovato. E per fermo qualunque giudizio pronunzii la mente intorno al soggetto *ente*, esso sarà affermativo o negativo; ma la formola primitiva e generale è la seguente: *è*, *non è*: (36): dunque il giudizio primo pronunziato dalla mente intorno all'ente sarà di necessità: l'ente è, ovvero l'ente non è. Ma il secondo è una contraddizione; poichè l'ente è ciò che è, e non ciò che non è (41). Dunque è contraddittorio che il giudizio: l'ente è, non sia il primo. Inoltre tutto ciò che è primitivamente nell'ente consiste in questo solo che è, come risulta dalla definizione (141). Ma l'ontologia generale deve partire dalla contemplazione primitiva dell'ente (126, 127, 138). Dunque deve partire dalla contemplazione dell'ente è. In fine se la mente non vede che l' ente è, non vede neppure ciò che è. Ma ciò che è, egli è l' ente (144). Dunque se non vede che l'ente è, non vede l'ente e quindi senza di quello non può formare intorno all'ente alcun altro giudizio. Il giudizio prementovato è dunque necessariamente il primo ontologico.

Prova della parte II. Primo principio in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è quello a cui si riducono tutti gli altri giudizii sì analitici, che sintetici, e a cui si rimena ogni dimostrazione indiretta. Ora a quello della contraddizione si riducono tutti i giudizii sì analitici che sintetici (41, 42); ed al medesimo rimenasi ogni dimostrazione indiretta (110). Esso dunque in via di riduzione e di dimostrazione indiretta è il primo principio.

147. La proposizione modale, obbiettasi, è posteriore alla semplice: ma quello di contraddizione è proposizione modale. Dunque non è primo.

Risposta. Distinguo la maggiore. La proposizione modale è posteriore alla semplice in via di proposizione, si concede; in via di principio suddistinguesi: in via di principio di produzione e di dimostrazione diretta, si concede: in via di principio di riduzione e di dimostrazione indiretta, si nega il conseguente.

148. Istanza. La proposizione negativa è posteriore alla affermativa: ma il principio della contraddizione è proposizione negativa. Dunque non è primo.

Risposta. Distinguo in primo luogo la maggiore: la proposizione negativa è posteriore alla affermativa, come l'idea del nulla è posteriore a quella dell'ente, in via di proposizione, si concede: in via di principio suddistinguesi: in via di principio di produzione e di dimostrazione diretta, si concede; in via di principio di riduzione e di dimostrazione indiretta si nega.

Nego in secondo luogo la minore. Il principio della contraddizione è tale da potersi esprimere con proposizione tanto affermativa, quanto negativa; poichè si può dire tanto; ogni ente non ente è impossibile, quanto: ogni ente non ente non è possibile. Ora ogni giudizio e proposizione è affermativa o negativa secondochè affermativa o negativa è la forma, sebbene negativa sia la materia (53). Dunque può esprimersi anche con proposizione affermativa. Laondo nego il conseguente.

149. Si mostra 1.° che il principio: l'ente è: 2.° e che l'altro: l'ente non ente è impossibile: sono analitici.

Prova della parte I. Nel primo dell'ente si afferma che è: ora l'ente è ciò che è (141). Dunque il soggetto è identico coi predicato.

Prova della parte II. L'ente non ente è ciò, che non può essere: ciò che non può essere dicesi impossibile: quindi l'ente non ente è lo stesso che impossibile, ed il giudizio è identico.

Stabiliti i supremi principii della cognizione dell'ente, è mestieri trattare della verità della cognizione dell'ente, e della verità dell'ente stesso, e quindi dell'intelligibilità del medesimo.

150. Si mostra 1.° che la verità si attribuisce alla cognizione, al parlari ed alle cose: 2.° e che però è logica, morale e metafisica.

Prova della parte I. La verità si attribuisce in prima alla cognizione ed ai parlari, poichè si dice che gli uomini hanno dello cose cognizioni vere e cognizioni false; che ora sono veridici o ora no ne' loro parlari. In secondo luogo si attribuisce alle cose: giacchè le cose dividonsi in

vere e false; dicendosi p. e. oro vero, e oro falso: vero amico, e falso amico, vero filosofo, e falso filosofo. È dunque evidente che la verità viene attribuita alla cognizione, al parlari ed alle cose.

Esposizione della parte II. La verità di cognizione dicesi logica, quella dei parlari, morale, o metafisica quella delle cose.

151. La verità logica 1.° è la conformità della cognizione con l'oggetto conosciuto: 2.° e dimora compiutamente nel giudizio.

Prova della parte I. La cognizione dicesi vera, se è conforme all'oggetto conosciuto (2). Ora la verità è l'astratto di vero e la conformità di conforme. Dunque la verità logica è la conformità della cognizione coll'oggetto. La falsità logica è il contrario.

Prova della parte II. La verità logica compiuta è la compiuta conformità della cognizione coll'oggetto quale è in sè. Ora l' oggetto in sè essendo un essere, è o non è certi predicati. Dunque la cognizione per essere compiuta deve confermarsi all' oggetto in quanto è o non è certi predicati, e però esprimere che l'oggetto è un essere il quale è o non è certi predicati. Ma tale espressione è un giudizio. Dunque la verità logica compiuta risiede nel giudizio.

Nella semplice idea o percezione vi è la verità logica imperfetta; poichè essa pure è cognizione, ma imperfetta.

Della verità morale non diremo altro se non che essa è la conformità del parlare cogl'interni concetti di chi parla: perocchè dicesi veritiero chi parla come pensa, e menzognero chi parla in senso opposto a ciò che pensa.

152. La verità metafisica 1.° è la conformità delle cose colla propria specie e natura: 2.° in quanto essa conformità è atta a produrre la cognizione vera nell'intelletto.

Prova della parte I. Una cosa dicesi vera se ha i caratteri di una determinata specie o natura: per esempio un metallo che ha i caratteri della specie o natura di oro, è vero oro; un uomo che ha i caratteri della specie o natura di amico, di filosofo, di storico, è vero amico, vero filosofo, vero storico. Dunque dicesi vera una cosa quando è conforme alla sua specie o natura o essenza. Ma l'astratto di vero e di conforme è verità o conformità. Dunque la verità metafisica è la conformità delle cose con la loro specie o natura o essenza.

Prova della parte II. Si dicono vere quelle cose, le quali, conoscendosi di leggeri conformi con la loro natura, sono atte a produrre nell' intelletto contemplatore la vera cognizione di se: laddove false si chiamano quelle altre, le quali, non conoscendosi facilmente conformi alla propria natura a cagione della simiglianza con altre in realtà diverse sono idonee a ingenerar nella mente falsa cognizione di sè stesse. Ora ciò mostra che le cose diconsi vere in quanto la conformità loro con la propria natura è atta a produrre vera la cognizione di loro medesime nell' intelletto contemplatore. Dunque la verità metafisica esige che la conformità delle cose con la propria natura sia atta a produrre vera la cognizione nell' intelletto. Potrà adunque definirsi: la conformità delle cose, o dell' ente con la propria natura in quanto è atta a produrre la vera cognizione nell' intelletto.

153. Si mostra 1.° che ogni ente è vero: 2.° e in qual senso alcune cose s' appellano false.

Prova della parte I. In primo luogo ogni ente è conforme alla propria natura o essenza, essendo ripugnante che un ente non sia quel che è (22). In secondo luogo ogni ente è oggetto dell' intelletto (14, 143, 144), cioè conoscibile qual è in sé dall' intelletto, ossia atto a produrre vera cognizione di sè nell' intelletto. Ora tali due elementi costituiscono la verità metafisica (122). Dunque ogni ente è metafisicamente vero.

Esposizione della parte II. Alcune cose però, a cagione della somiglianza con altre in realtà diverse, sono atte a produrre negl' intelletti imperfetti, quale si è il nostro, cognizione falsa di sè, come avvertimmo nel paragrafo precedente, o per tal rispetto diconsi false: ma rispetto all' intelletto perfetto ciò non può accadere. Dunque ponno alcune cose dirsi false rispetto agli intelletti imperfetti soltanto.

154. Si mostra 1.° che l' intelligibile non è distinto dall' ente: 2.° ma che è l' ente stesso con una relazione all' intelletto.

Prova della parte I. L' intelligibile è ciò che può essere inteso dall' intelletto, e quindi ne forma l' oggetto. Ma l' oggetto dell' intelletto non è altro che l' essere (153). Dunque l' intelligibile non è altro che l' essere o l' ente. Più. Se l' intelligibile non è identico con l' ente, ne segue che esso è non ente, ossia che non è oggetto dell' intelletto. Ma l' intelligibile è l' oggetto dell' intelletto. Dunque è indistinto dall' ente. Più. Se l' intelligibile non è identico con l' ente, l' ente è diverso dall' intelligibile e non è intelligibile, e quindi non oggetto dell' intelletto. Dunque l' intelletto ha per oggetto il nulla, ossia non ha nessun oggetto. Ma ciò indicherebbe che l' intelletto è una facoltà di intendere che non può intender nulla; il che è assurdo. Dunque è assurdo che l' intelligibile sia distinto dall' ente.

Prova della parte II. L' intelligibile è l' ente in quanto può essere inteso dall' intelletto. Ora il poter l' ente essere inteso dall' intelletto esprime una relazione tra l' ente e l' intelletto. Dunque l' intelligibile è l' ente stesso con una relazione all' intelletto.

DISCUSSIONE III.

DEI SUPREMI PRINCIPII D' ONDE OGNI ENTE RISULTA

155. Si dà 1.° la nozione dell' atto e della potenza: 2.° mostrasi che ogni ente risulta dall' atto o dalla potenza di essere: 3.° e che è quindi attuale o potenziale.

Esposizione della parte I. Le idee di atto e di potenza di essere sono così semplici e primitive da non essere nè capaci nè bisognose di vera definizione logica. Pure tenteremo di indicarle, se non di definirle. Noi abbiamo la notizia di ciò che è, e di ciò che è solamente capace di avere o ricever l' essere. Un circolo descritto sopra una tavola è: gli altri circoli che vi si possono descrivere non

sono, ma sono capaci di avere o ricever l' essere. Ciò che è dicesi atto; e potenza ciò che è capace di avere l' essere. Ma l' *essere* possibile a riceversi è l' atto: la potenza dunque può definirsi: la capacità di ricevere l' atto.

Esposizione della parte II. L' ente risulta da ciò che è o da ciò che è possibile ad essere (141), ossia capace di ricever l' atto, ma oggettivamente preso, cioè almeno con qualche fondamento nelle cose poste fuori della mentale apprensione (19). Ora ciò che è dicesi atto: e ciò che è capace di ricever l' atto si chiama potenza. Dunque ogni ente risulta dall' atto o dalla potenza.

Esposizione della parte III. Ogni ente risulta dall' atto o dalla potenza. Ma ciò che risulta dal primo si denomina ente attuale, e potenziale ciò che risulta dal secondo. Dunque ogni ente o è attuale o potenziale.

156. Bisogna distinguere 1.° l' atto primo dal secondo: 2.° la potenza prima dalla potenza seconda: 3.° e l' atto puro dal misto.

Esposizione della parte I. È l' atto primo nell' ente quello che non ne ha alcuno avanti: è atto secondo quello che nell' ente suppone il primo. Se Pietro è, esso può operare; ma se non è, non può operare: però l' atto di essere di Pietro dicesi atto primo, e atto secondo quello di operare.

Esposizione della parte II. Siccome all' atto corrisponde la potenza; così la capacità di ricevere il primo atto si dirà potenza prima, e seconda quella di ricevere l' atto secondo: quindi potenza prima la capacità che Pietro aveva di ricever l' atto di essere; o quella, che, avuto l' atto di essere, tiene di ricevere l' operare, potenza seconda.

Esposizione della parte III. L' atto puro è quello che esclude ogni potenza, ed il misto per contra è quello che non esclude ogni potenza: quindi l' ente attuale o è puro o misto conforme l' atto a cui partecipa (155). Laonde chiaro si scorge che l' ente attuale puro esclude da sè per natura ogni potenza di ricevere l' atto primo e secondo: laddove avviene il contrario rispetto all' ente attuale misto.

157. Si mostra 1.° che la potenza riceve l' atto da un ente: 2.° attuale, detto *agente, operante.*

Prova della parte I. Ciò che si riceve è dato da un altro; poichè il ricevente è bensì l'opposto del dante, ma l' uno riporta necessariamente l' altro. Ora la potenza è capacità di ricever l' atto (155,: poichè, se l' avesse in sè, sarebbe atto o non potenza. Dunque lo riceve da un altro ente.

Prova della parte II. Il dar l' atto a ciò che non l' ha è agire ed operare. Ma l' ente onde è discorso, dà l' atto alla potenza. Esso dunque agisce ed opera. Ma l' atto di agire e di operare esige l' atto di essere, ossia l' ente attuale, essendo atto secondo che domanda il primo (156). Dunque la potenza riceve l' atto da un ente attuale detto *agente* od *operante.* In oltre la potenza è in sè cosa non attuata nè attuante, ma meramente attuabile; poichè diversamente sarebbe atto e non capacità di ricever l' atto. Ma l' attuabile non può venir attuato che dall' attuante: poichè attuante è ciò che può attuare l' attuabile,

e questo è ciò che può venire attuato dall' attuante. La potenza dunque non può venire attuata che dall' attuante. Ma l' attuante essendo ciò che attua, agisce ed opera, ed è un ente attualo *agente* od *operante*. Dunque la potenza è attuata da un ente attuale *agente* ed *operante*.

158. Si dà 1.° la nozione *di effetto, di causa efficiente e di causalità*: 2.° si assegna il divario corrente dalla causa al principio.

Esposizione della parte I. Ciò che essendo recato dalla potenza all'atto, è fatto attuale, od anche ciò che è fatto da un agente qualunque si noma *effetto*. L'agente che colla propria azione lo fa attuale ne è la *causa efficiente*, la quale può definirsi: quel principio, dalla attività o azione propria del quale procede un altro essere; od anche ciò che con propria azione fa esistere un altro essere cho prima non esisteva. L'atto o l'azione del far esistere un altro essere o l'effetto è ciò che domandasi *causalità*. Così chi scrive è causa efficiente, effetto la scrittura, il movimento della penna fatto per modo acconcio in sulla carta è la causalità.

Esposizione della parte II. Principio è più universale di causa. Esso è ciò dondo procede in qualche maniera alcuna cosa (8); ed ha connessione intrinseca od estrinseca col principiato. Noi non parliamo del principio estrinseco, perché non influisce intrinsecamente nell' essere del principiato, e però non è comparabile con la causa. In questo senso il luogo, donde si parte dicesi il principio del viaggio. Il principio intrinseco non esige di essere anteriore al principiato di anteriorità di tempo o di natura; ma solo di origine: laddove la nozione di cagione domanda anteriorità non solo di origine, ma anche di natura almeno. Dicesi anteriorità di tempo quella per cui la causa nella durata precede l' effetto, come la pianta è avanti il fiore. L'anteriorità di natura quella si è, per la quale due cose coesistono insieme, per forma che l'essere dell'una è prodotto realmente distinto dall'altra, o ne è dipendente, qualo si è, per esempio, lo splendore della corrente elettrica, dalla quale emana sebbene coesistente, non altrimenti cho effetto da causa. L' anteriorità di origine è quella, per cui una sussistenza ha da un' altra la stessa natura numerica senza essere posteriore nella durata, senza essere prodotta con dipendenza, o da quella distinta soltanto per l'opposizione della relazione d'origine. Di quest'ultimo modo non abbiamo altro esempio che nelle processioni delle Divine Persone, di cui i Teologi.

159. Si espone 1.° la nozione del possibile: 2.° esterno ed interno: 3.° metafisico, fisico e morale.

Esposizione della parte I. Ciò che può essere o si considera come capacità di ricevere l'atto, o come cosa che può farsi o prodursi da una causa. Il primo è chiamato potenza (155), ed il secondo viene domandato possibile, essendo assurdo un potere senza la cosa possibile. Ciò che non può farsi è detto impossibile.

Esposizione della parte II. Ciò che può farsi da una causa è il possibile relativo alla sua cagione; ma il possibile relativo alla sua cagione viene chiamato esterno. Dunque il possibile esterno e ciò che può farsi dalla sua cagione. Il contrario è l'impossibile esterno. Ma nessuna cosa può farsi se ripugna od è contraddittoria: poichè in tal caso l'effetto sa-

rebbe ente non ente insieme, cioè nulla, come $3-3=0$. Il possibile è ciò che non ripugna. Questo dicesi possibile interno, ed il suo opposto impossibile interno. Il possibile è dunque esterno ed interno.

Esposizione della parte III. Il possibile interno, ossia ciò che non ripugna, è detto metafisico, come sarebbe un cerchio d'oro del diametro del solo. Ciò che non ripugna ad esser fatto da una causa creata dell'ordine fisico; dicesi possibile fisico; così è possibile all'uomo far salire lungo la verticale i gravi per la forza d' istantaneo impulso. Ciò che ad esser fatto dalla causa non incontra grave difficoltà è il possibile morale. Così può dirsi moralmente possibile l' amor tenero de' genitori verso i figli anche disamorati.

Il contrario a queste tre forme del possibile dicesi impossibile metafisico, fisico e morale, ed ognuno può da sè trovarsene gli esempi.

160. Potrà forse parere a taluno che se non può farsi l'impossibile interno, o metafisico, non possa darsi alcuna cagione onnipotente: perciò si dimostra che può una cagione essere onnipotente senza avere il potere di fare l'impossibile metafisico.

Prova. Supponiamo una cagione onnipotente o che può far tutto. Il potere di far tutto non è diminuito dalla sottrazione del potere di far nulla: ma bensì dalla sottrazione del potere di far qualche cosa. Ora il potere di fare l'impossibile è il potere di fare l'ente non ente, ossia il potere di far il nulla (159). Dunque il non poter fare l' impossibile non diminuisce il potere di far tutto. Di più. Il potere di far tutto non viene diminuito dalla sottrazione del nulla. Ma il potere di fare l'impossibile è un potere di fare l'ente non ente, ossia il nulla, cioè, un potere che non può, vale a dire, il nulla. Dunque il potere di far tutto non viene diminuito dal potere di far l'impossibile. Dunque una cagione può essere onnipotente senza il potere di fare l' impossibile. Come si vede la difficoltà in contrario nasce dal credere che l'impossibile possa essere qualcosa, il che non è.

161. Si dimostra falso 1.° che il possibile sia tale solo in quanto può farlo l'onnipotenza di Dio: 2.° e che l'essere possibile o impossibile una cosa dipenda da un divino decreto libero.

Prova della parte I. Questa opinione, la quale è di Okam, rigetta la possibilità interna ritenendo solo l'esterna. Ora l'esterna senza l'interna possibilità ripugna (159). Dunque l' opinione di Okam ripugna. Di poi per conoscere il possibile, secondo questa sentenza bisogna conoscere ciò che Dio può fare, e quindi ricorrere all'idea della divina onnipotenza ogni volta che vogliamo sapere se una cosa è possibile. Ora come mostra il fare degli uomini, a ciò non si ricorre, ma piuttosto si considera se la cosa ripugna o no in sè stessa. Dunque il possibile non si concepisce solo tale in quanto può essere fatto dalla divina onnipotenza. Inoltre l'onnipotenza divina può far tutto (160). Ora nella detta sentenza non si può dire che Dio può far tutto; ma soltanto che può ciò che da Lui può esser fatto, ossia che può fare ciò che può fare. Dunque non è onnipotente, il che è assurdo. In fine se il possibile è soltanto ciò che Dio può fare, segue che l'impossibile è soltanto ciò che Dio non può fare, e quindi la impotenza non è nell'oggetto, come ammette la sentenza opposta; ma nel soggetto,

cioè in Dio. Ora l' impotenza in Dio ripugni. Dunque ripugna la esposta sentenza.

Nè varrebbe il dire: se togliete l'onnipotenza divina, i possibili non vi sono più. Perocchè si distingue; se togliete l'onnipotenza divina, cioè se la ponete distrutta, i possibili non vi sono più, si può concedere; se togliete l'onnipotenza divina, cioè se considerate il possibile in sè, astrazione fatta dalla onnipotenza divina, i possibili non vi sono più, si nega. Vedremo nel seguente paragrafo che i possibili si ponno pensare in astratto indipendentemente da Dio, benchè concretamente presi hanno radice in Dio *Dissi se la ponete distrutta, i possibili non sono più*, si può concedere: poichè si potrebbe anche distinguere così: se ponete distrutta la sola onnipotenza e non Dio, i possibili esterni non vi sono più, si concede, i possibili interni, si nega. Poichè il possibile interno è ciò che non ripugna; e l'esterno è ciò che può farsi, ossia ciò che non ripugna a farsi (159). Ma questi sono due concetti diversi come il più e il meno universali. Dunque l' uno può formarsi indipendentemente dall'altro, e quindi per formare il primo non è mestieri pensare l'onnipotenza divina.

Prova della parte II. Se l'essere possibile o impossibile una cosa dipende da un divino decreto libero, come delirando asserì il Cartesio. Dio può allora fare l'impossibile. Ma l'impossibile è l'essere non essere (160). Dunque può fare l'essere non essere, ossia il nulla (160). Ma fare il nulla intorno all'impossibile è lasciarlo qual è, e non cambiarlo punto. Dunque Dio non può far cambiamento alcuno intorno all'impossibile, e non dipende quindi da un suo decreto libero. Oltre di che se Dio può tramutare il possibile nell'impossibile, esso può fare anche che l'essere non sia. Ma l'essere, che non è, non può essere. Dunque Dio non può tramutare il possibile nell' impossibile. Più. Se Dio potesse far ciò, potrebbe anche distruggere sè stesso. Ma un essere distruttore di sè stesso, è, in quanto è principio dell' azione distruttiva; e insieme non è, in quanto è termine di essa. Dunque Dio potrebbe fare in modo da essere un ente che non è. Ma ciò non può fare perchè non può essere. Dunque non può tramutare il possibile nell'impossibile, nè viceversa. Nè si può dire che con ciò si viene a limitare la volontà e potenza divina; poichè volere il contraddittorio è volere il nulla, e quindi è volere non volere, cioè nulla: lo stesso dicasi del potere di fare il contraddittorio (160). Ora il nulla, sottratto da un essere non lo limita, ma lo lascia qual è: illimitato se è illimitato, e limitato se è limitato (160). Dunque nulla si detrae alla volontà e potenza divina.

162. Il possibile 1.° sebbene si possa in astratto pensare indipendentemente da Dio: 2.° tuttavia ha in concreto radice in esso lui.

Prova della parte I. Il possibile interno (ed è quello onde parliamo) è pensato da noi senza che sia necessario riguardarlo relativamente a Dio. Così io posso concepire dei circoli d'oro del diametro degli anelli di Saturno, e mille altri enti possibili senza esser costretto a pensare la causa che li può produrre, cioè Dio. Questo è il fatto di cui la ragione già accennata nel paragrafo precedente è che

il concetto pel possibile interno non è quello dell'esterno. Inoltre ogni possibile ha un essere logico distinto da quello di Dio: p. es., il concetto di un altro sistema solare, di un altro firmamento, di un altro mondo non è il concetto di Dio. Può dunque ogni possibile in astratto pensarsi senza pensare Dio.

Prova della parte II. Ogni possibile è una verità limitata: così il concetto del circolo d'oro or mentovato non è il concetto di un triangolo, di un quadrato, o di un qualunque altro poligono. Ma noi vedremo che ogni cosa limitata ha il suo principio in Dio. Dunque anche il possibile. Oltre a ciò se i possibili sono indipendenti da Dio, Ei o non li conosce, o li conosce come li conosciamo noi, cioè dipendentemente da loro. Che Dio non li conosca, ripugna, perchè la sua scienza non sarebbe infinita: che li conosce dipendentemente da essi, come noi, ripugna del pari, perchè Dio sarebbe dipendente e mutabile. Dunque i possibili hanno radice in Dio. Da ultimo il possibile interno è ciò che non ripugna: ma la non ripugnanza ha radice *nell'essere,* come la ripugnanza ha radice *nell'essere non essere.* Dunque il possibile ha radice nell' essere. Ma Dio concretamente considerato è *l'essere,* poichè tra gli enti concreti Dio solo non può non essere. Dunque ne segue che il possibile interno ha concretamente radice in Dio.

Diremo forse altrove il come i possibili abbiano radice in Dio; per ora basta il già spiegato.

163. La nozione del possibile non è soggettiva come insegnò Kant, ma oggettiva.

Prova. La nozione del possibile interno è la non ripugnanza. Ma essa è fondata nell'essere (162) universalissimo, il quale non può essere soggettivo, giacchè allora non sarebbe universalissimo. Dunque è oggettiva. Inoltre essa si può acquistare contemplando gli oggetti esistenti: poichè se essi esistono, non ripugnano. Si può acquistare esaminando i caratteri costitutivi delle cose; i quali se uniti non si distruggano formano il possibile; se si distruggono, l' impossibile; così l'idea di monte e di oro formano l' idea di un possibile, cioè, di un monte d'oro; perchè i due prementovati costitutivi non si distruggono; laddove l'idea di monte senza valle è l'idea di un impossibile, perchè posta l'idea di monte si pone quella di valle, e tolta l' idea di valle si toglie quella di monte.

DISCUSSIONE IV.

DELL' ESISTENZA E DELL'ESSENZA DELL'ENTE

164. Dichiarasi 1.° la nozione di esistenza: 2.° di essenza: 3.° e quella di essenziale e di accidentale.

Esposizione della parte I. L'esistenza è l'astratto di esistente, ed esibisce un concetto così semplice e primitivo che il rigor logico non riesce suscettivo di definizione. Noi diremo che è l'atto, pel quale l'ente è fuori e della possibilità e del concetto della mente. Suo con-

trario è la non esistenza astratto di non esistente. Il concetto di esistenza non è diverso da quello di ente attuale, come confrontando le due nozioni si rileverà (155).

Esposizione della parte II. Ciò che costantemente e compiutamente costituisce l'essere proprio di tutti gli enti e differenziali tra loro dicesi essenza. Essa viene espressa dalla definizione essenziale (31) rispetto a quegli esseri, i quali ne sono capaci. Ma la definizione essenziale può farsi per i costitutivi metafisici, ovvero fisici (31). Dunque l'essenza degli enti potrà essere, dinanzi alla nostra considerazione, metafisica detta anche nozionale, ovvero fisica. Un esempio della prima è il seguente: l'uomo è animale ragionevole ; e dell'ultima è quest'altro: l'uomo è composto di anima ragionevole e di corpo organico. Quegli elementi, i quali, per nostro modo di pensare, costituiscono l'essenza metafisica o fisica degli enti, diconsi costitutivi essenziali, come è agevole rilevare dai due esempi addotti.

Esposizione della parte III. Quindi si capisce che essenziale è ciò che fa parte dell'essenza, e non può non essere negli enti, come l'animalità non può non essere nell'uomo: e che accidentale è ciò che non fa parte dell'essenza, e può non essere negli enti come la bianchezza nell'uomo. L'attributo, come si vede, si riduce all'essenziale (22).

165. Le essenze delle cose sono 1.° immutabili: 2.° indivisibili: 3.° ed eterne.

Prova della parte I. Le essenze delle cose ne costituiscono l'essere proprio e le differenziano tra loro. Ma mutato ciò che costituisce l'essere, si muta di necessità anche l'essere costituito medesimo. Dunque rimanendo sempre gli stessi esseri, rimangono di necessità immutabili le essenze. Di poi le essenze sono espresse per la definizione (164). Ma la definizione è identica col definito, essendo essa convertibile con lui (52); e puossi per ciò dire: l'uomo è animal ragionevole egualmente che l'animal ragionevole è l'uomo. Dunque le essenze delle cose sono identiche con essoloro. Ma le cose sono sempre le stesse: per esempio l'uomo è sempre uomo, il circolo è sempre circolo, e non si mutano in altro essere. Dunque anche le essenze sono immutabili.

Prova della parte II. Se non si possono le essenze nè accrescere, nè diminuire nei costitutivi, esse sono indivisibili. Ma non si possono nè accrescere, nè diminuire, perchè si muterebbero, il che non può accadere. Dunque sono indivisibili. A cagion d'esempio un triangolo non può avere più o meno di tre lati.

Prova della parte III. Le essenze universali e però idealmente considerate mai non cominciano nè finiscono, se sono immutabili. Ora esse sono immutabili. Dunque mai non cominciano nè finiscono, ossia sono eterne. Ma esse sono idee ; giacchè qui si parla di essenze universali, le quali sono concetti comuni agli esseri esistenti e possibili. Dunque sono eterne rispetto all'intelletto eterno o divino che sempre le contemplò.

166. Si prova 1.° che l'esistenza conviene ad ogni ente attuale : 2.° e si mostra se e come distinguasi dall'essenza.

Prova della parte I. L' esistenza altro non è che l' atto, pel quale l' ente è fuori della possibilità e del concetto della mente (164). Ma ogni ente attuale risulta o è costituito dall' atto (165). Dunque ogni ente attuale è costituito dall' esistenza, ossia ad ogni ente attuale conviene l' esistenza. Inoltre l' esistenza conviene anco a Dio. Poichè o Dio è ente attuale o no. Se non è attuale, esso è di necessità potenziale (155), il che è assurdo: se è attuale, ne segue che è anche esistente, poichè l' ente attuale è identico con l' esistente, come abbiamo fatto vedere nella prima prova ora recata. Anzi l' esistenza conviene più a Dio che ad ogni ente creato. Poichè Iddio è atto puro, essendo infinito, e le creature, essendo finite, sono parte in atto e parte in potenza e però atto misto (156). Ora un ente il quale è atto puro, è più attuale di quello che è atto misto. Dunque Dio è più attuale, e quindi più esistente della creatura. Più. Se fosse vera la sentenza opposta, Iddio non sarebbe esistente. Ora ciò è contro il senso comune e del volgo e dei dotti, val quanto dire, dell' universo genere umano. Dunque a Dio conviene l' esistenza, Più. Se l' essere convenisse solo a Dio,e alle creature soltanto l'esistere,intorno alle creature non si potrebbe fare alcun giudizio: poichè la formola universale d' ogni giudizio è la seguente: *è, non è.* Ora ciò è falso. Dunque è falso che a Dio non convenga la esistenza.Infine ogni verbo solvesi nel verbo *essere* che ne forma come il sostrato comune. Ma se l' essere conviene solo a Dio, ne siegue che tuttociòche esprimono gli altri verbi si risolve in Dio.Dunque tutto sarebbe Dio: ed eccoci alle assurdità del panteismo.Si dice che derivando la parola *esistenza* dal verbo latino *existere*, il quale significa aver l' atto di essere da un altro, non può convenire che a quegli enti, i quali derivano da un altro, e quindi alle creature sole e non a Dio. Ma questo argomento del Gioberti è più da grammatico che da metafisico: anzi non è neppur da grammatico; perchè il senso etimologico indica bensì la derivazione della parola; ma non sempre il senso di essa, il quale viene determinato dall' uso comune. Inoltre il senso etimologico è escluso quando è assurdo. Ora queste due cose abbiamo noi dimostrate rispetto alla parola *esistenza* se venga limitata agli enti finiti. Dunque il senso etimologico è escluso, e non può esser ritenuto fuorchè l' assegnato da noi. E poi la particella *ex* può significare anche *extra*, e quindi *extra sistere* cioè lo stare di una cosa fuori della possibilità e del concetto della mente. Questa spiegazione dell' etimologia, essendo conformissima al vero, è l' unica che può ragionevolmente adottarsi.

Esposizione della parte II. Rispetto poi al distinguersi dall' essenza, noi diciamo che l' essenza può riguardarsi nello stato di pura possibilità o nello stato attuale: l' essenza possibile è realmente distinta dall' esistenza, come la potenza è realmente distinta dall' atto. L' essenza poi attuale è stimata distinta realmente dall' esistenza da molti, e da molti altri mentalmente soltanto. Poichè dicono questi ultimi l' essenza è la stessa cosa dell' esistenza, essendo quest' ultima l' atto delle cose. E per fermo se l' essenza è attuale, essa è atto, e non abbisogna di avere un altro atto per essere attuale, ossia per esistere: dove poi

non sia attuale, essa è potenziale, ossia si considera nello stato di possibilità. Ma qui trattasi dell'essenza degli esseri esistenti e non dei puri possibili. L'essenza dunque si può dire distinta dall'esistenza non realmente, ma mentalmente; in quantochè, possiamo noi concepire astrattamente l'essenza senza la esistenza, p. e., l'uomo senza pensarlo esistente e però ne segue che il concetto della prima non inchiude di necessità quello della seconda.

167. Non vi ha conoscenza, nè sì necessaria, nè sì certa quanto quella delle essenze reali: ma poichè è stata negata da qualche filosofo è mestieri di mostrare 1.° che non poche essenze reali ci sono conosciute: 2.° a posteriori per lo più.

Prova della parte I. Se le essenze reali delle cose ci sono affatto ignote ne viene che delle cose sappiamo soltanto che sono, non quel che sono: cioè non possiamo conoscere le cose che sotto la ragion comune di essere: poichè l'essenza esprime anche la differenza delle cose (154). Ma tolta ogni cognizione delle reali differenze delle cose è di necessità tolto ogni universale principio salvo quel che riguardano l'ente comune, ed è tolta per ciò ogni conclusione ed ogni scienza. Dunque la negazione della notizia delle essenze reali stabilisce lo scetticismo. Inoltre noi abbiamo la notizia della essenza reale del giudizio e del raziocinio come abbiamo veduto altrove; conosciamo ancora quella del circolo (31): quella del triangolo sappiamo essere figura piana di tre lati: e figura piana di quattro lati quella del quadrilatero ed altre; e vediamo essere assurdo lo scambiare l'una per l'altra. Ora se ne fossero ignote affatto le essenze tutto ciò ci sarebbe del pari ignoto. Dunque alcune essenze almeno non ci sono ignote. In fine dalle qualità ed operazioni costantemente e uniformemente diverse noi deduciamo evidentemente soggetti diversi; come, p. e., dall'osservare esseri costantemente e uniformemente ora ragionevoli e sensitivi; ora sensitivi ma irragionevoli noi deduciamo con evidenza dimorar nei primi un soggetto fornito di sensibilità e di ragione chiamato uomo diverso dall'altro, che argomentiamo capace di sensazione, denominato bruto. Ora così fatti soggetti, diversi tra loro, sono le essenze reali. Dunque o conviene negare la forza di conchiudere al raziocinio misto, o ammettere che noi conosciamo le essenze. Il primo membro è assurdo. Dunque è vero l'altro, ossia che noi conosciamo le essenze reali. Dunque alcune è forza dire che le conosciamo, quelle cioè, di cui tratta la filosofia.

Prova della parte II. Di qui apparisce il come ci sono note di presente le essenze reali, o almeno la più parte di loro. La notizia che ne abbiamo non è immediata, ma mediata; non a priori, ma a posteriori, cioè dalla cognizione sperimentale delle qualità e dei modi; dalle operazioni e dagli effetti sorgiamo alla notizia del loro soggetti, sostanze, agenti e cagioni non ideali, ma reali ed oggettive.

168. Ma che risponderemo 1.° al Loke negante all'uomo la notizia delle essenze reali: 2.° al Gioberti che le chiama inescogitabili?

Risposta alla parte I. Non conosciamo tutte le essenze reali a cagione della nostra limitatezza, si concede; non ne conosciamo alcune, cioè quelle di cui tratta la filosofia, immediatamente ed a priori, si concede; mediatamente e a posteriori, val quanto dire, nella guisa spiegata di so-

pra, si nega. Inoltre Loke ha negato la notizia delle essenze reali, come negò quella di sostanza, perchè non ci può esser data dalla sensazione e dalla riflessione, fonti uniche, ei diceva, delle notizie delle cose. Il che dimostreremo tra poco assurdo. In fine Loke si contraddice, perchè ei concede noi avere la notizia delle essenze nozionali, dette da lui nominali. Ma queste presuppongono note le reali o fisiche, poichè nella definizione, p. e., dell'uomo il concetto *animale* riporta un essere fisico dotato di vita sensitiva, comune anche ai bruti: e il concetto *ragionevole* riferisce una perfezione reale posseduta da esso uomo e non dai bruti, per la quale da essi distinguesi. Dunque in questa materia la dottrina di Loke è contraddittoria.

Risposta alla parte II. La medesima risposta è a darsi al Gioberti. Se non che egli ha fatto un passo più innanzi di Loke nell'assurdo. Loke aveva detto che non conosciamo le essenze reali: il Gioberti dice che sono inescogitabili, cioè che non è pur possibile il pensarle. Ma non è possibile il nominare le essenze reali, come le nomina il Gioberti, senza pensarle: come sono adunque inescogitabili? Di più. Se non possiamo pensare le essenze reali, non conosciamo altra realtà che la fenomenica e siamo all'ignoranza de'*noumeni*, ossia allo scetticismo di Kant. Ora ciò è assurdo. È dunque assurdo che le essenze reali siano inescogitabili.

DISCUSSIONE V.

DELL'ESISTENZA SOSTANZIALE ED ACCIDENTALE, OSSIA DELLA SOSTANZA E DELL'ACCIDENTE

169. Si definisce 1.° la sostanza e l'accidente: 2.° si mostra che l'accidente esige un soggetto o la sostanza: 3.° e che tal giudizio è analitico.

Esposizione della parte I. Ogni oggetto concreto ed esistente offertoci dall'esperienza viene da noi risolto (107) in un soggetto, e in uno o più predicati variabili, i quali indicano la varia maniera di essere del soggetto medesimo. Così uno stesso pezzo di cera o di altra sostanza può acquistar successivamente la forma sferica, cilindrica, prismatica, piramidale, conica ed altre assai per non dire degli altri modi di essere, di cui è capace. Così noi possiamo passare colla mente da un pensiero all'altro; da un volere all'altro colla volontà; avere ora una sensazione e poi un'altra diversa: passare da un luogo all'altro, da una postura ad un'altra; e nonostante tali cambiamenti, noi siamo sempre il medesimo soggetto di prima. Ora il soggetto di tutti questi modi di essere è ciò che domandasi sostanza: i modi di essere di un tale soggetto diconsi accidenti, qualità, modificazioni. Possiamo dunque almeno per ora definire la sostanza: il soggetto degli accidenti: e l'accidente dirlo: il modo variabile di essere della sostanza.

Prova della parte II. Ogni accidente è un modo di essere. Ma il modo di essere esige naturalmente l'essere o il soggetto di cui è modo, poichè inchiude relazione al medesimo. Dunque l'accidente esige un soggetto, o la sostanza. Più. Ogni accidente è una qualità, e una modifi-

cazione come è detto nella parte I. Ora ogni qualità è ogni modificazione è esigente naturalmente un soggetto qualificato e modificato. Dunque ogni accidente è naturalmente esigente un soggetto o la sostanza.

Prova della parte III. Ogni accidente è espresso da un predicato: ma il giudizio: ogni predicato è esigente un soggetto, è analitico (41): dunque è analitico pure il giudizio che pronuncia: ogni accidente è esigente la sostanza.

170. Poichè la definizione già recata della sostanza si addice soltanto alle sostanze finite e mutabili: così egli è mestieri mostrare 1.° che la sostanza genericamente presa è ciò che esiste in sè: 2.° in qual senso si debbano prendere parecchie definizioni della sostanza, cui è facile incontrare nella lettura di alcuni filosofi.

Prova della parte I. L'accidente esige di esistere nella sostanza; poichè è esigente la sostanza (169). Ma se la sostanza esige di esistere in un soggetto come l'accidente, essa è accidente, cioè sostanza non sostanza. Dunque la sostanza non esige di esistere in alcun soggetto da lei distinto, e quindi esiste in sè. Sostanza dunque genericamente presa è ciò che non esiste in un altro essere: o meglio: ciò che esiste in sè. Di qui si capisce quale altra definizione può darsi dell'accidente. Esso può definirsi: ciò che esige di esistere non in sè, ma in un soggetto detto sostanza.

Esposizione della parte II. Questa proposizione: l'accidente non può stare senza esigere la sostanza: è vera perchè equivale all'altra identica: l'accidente è esigente la sostanza: ma non è vera così la seguente: la sostanza (genericamente presa) non può stare senza esigere l'accidente, poichè il soggetto *sostanza* (generica) e bensì identico con l'attributo *esistente in sè*, ma non già con l'altro attributo *esigente accidenti*. Onde se si può dire la sostanza (generica) e esistente in sè; non si può dire del pari: la sostanza (generica) e esigente accidenti. Per potere dir questo bisognerebbe provare ad evidenza che ripugna la sostanza monda dalle modificazioni, e che soltanto è possibile la sostanza, che e atto misto (156). La qual cosa non solo non si può provare, ma è anche assurdissima, come sarà veduto in seguito.

Per la qual cosa si comprende pure che le seguenti definizioni: la sostanza è il soggetto degli accidenti, o dei modi, o delle modificazioni, o delle qualità: ovvero il soggetto d'inerenza; o in fine un soggetto durevole e modificabile: convengono soltanto alla sostanza finita e mutabile, offertaci dall'esperienza; o in altri termini: convengono a una specie di sostanza, ma non al genere. E però sarebbe errore gravissimo il trasferirle a significare la sostanza generica, la quale è ciò che esiste in sè, od anche ciò che esiste non bisognoso di soggetto a cui sia inerente.

171. Si mostra 1.° che tutto ciò che esiste o è sostanza, o accidente: 2.° che la sostanza genericamente esige bensì di esistere in se, ma non da sè: 3.° e che alcune definizioni date dai filosofi sono per ciò viziose.

Prova della parte I. Fra l'essere inerente e il non essere inerente non vi è mezzo di sorta, come tra l'essere e il non essere. Ora ciò che è inerente dicesi accidente, ciò che è bensì, ma non è inerente, dicesi sostanza. Dunque tutto ciò che è o esiste, è accidente o sostanza. Si

conferma. Tra l'esistere in sè o lo esistere in un altro non si dà mezzo. Ma ciò che esiste in sè è sostanza; ciò che esiste in un altro è accidente. Dunque ogni cosa che esiste o è sostanza o accidente.

Prova della parte II. L'essenziale alla sostanza in quanto è opposta all'accidente è l'esistere in sè, come apparisce dall'analisi fattane (110). Ma se è essenziale a lei l'esistere anche da sè, ne seguirebbe che ciò che esiste in sè e da sè, solamente sarebbe sostanza. Dunque ciò che soltanto esiste in sè, non sarebbe sostanza. Ma tra sostanza e accidente non si dà mezzo. Dunque sarebbe accidente. Ma ciò ripugna, perchè ripugna che l'accidente sia esistente in se (169, 170). Dunque ripugna che la sostanza in quanto è considerata in opposizione all'accidente esiga anche di esistere da sè. L'esistere in sè non è identico coll'esistere da sè; poichè l'esistere in sè vuol dire non aver soggetto d' inerenza, come gli accidenti: laddove l'esistere da sè vuol significare il non essere prodotto, il non aver causa (158). Ma l'esistere in sè egli è sostanza. Dunque la sostanza non è identica con l'esistere da sè. Inoltre l'esperienza e l'analisi fatta nei precedenti paragrafi, e ciò che ci scoprirà il paragrafo seguente, ci menano alla chiara e distinta notizia di un essere non bisognoso di esistere in un soggetto, come i modi, ma esistente in sè. Ora se l'esistere in sè fosse identico con l'esistere da sè per modo che l'uno non potesse stare, nè concepirsi senza l'altro, l'esperienza e l'analisi scoprendoci il primo ci porrebbero di necessità sotto il guardo anche il secondo, il che non avviene. Dunque l'uno non è identico con l'altro e può concepirsi, come in realtà è concepito, senza l' altro. Ora l'esistere in sè non è dell' accidente; bensì della sostanza. Dunque la sostanza non esige di esistere da sè. In fine se fosse vero che la sostanza è in sè e da sè, non vi sarebbbe che la sostanza senza cagione, o improdotta, cioè una sola sostanza: la qual cosa pure non può provarsi, anzi dimostrerassi assurdissima come il panteismo.

Prova della parte III. Da ciò segue che il dire col Cartesio essere la sostanza: quella cosa che esiste così da non abbisognare di alcun' altra per esistere: è un dischiudere la porta al panteismo, come incontrò a Benedetto Spinoza. Poichè se non abbisogna d'altro per esistere che di sè stessa, ne segue che ogni sostanza è affatto indipendente da qualunque cagione;che è improdotta; sebbene però si possa interpretare in altro senso vero, cioè che non abbisogna di soggetto come i modi. In secondo luogo segue esser falsa pur questa del Cousin: la sostanza è ciò che in ordine all'esistenza non presuppone altra cosa fuor di sè stessa. Perocchè se la sostanza in genere non presuppone altra cosa fuor di sè stessa, essa è il primo essere. Ma il primo essere è da sè indipendente e improdotto. Dunque secondo questa definizione la sostanza non solo esiste in sè ma anche da sè, ed è ciò falso ed assurdo.

172. Avendo il Loke negato l' idea di sostanza, e il Kant l' obbiettività di essa, fa d' uopo mostrare 1.° che noi abbiamo l' idea di sostanza: 2.° che è oggettiva e reale : 3.° e che l' acquistiamo a posteriori.

Prova della parte I. Dal soggetto pensante. L' uomo se riflette sovra sè medesimo, conosce di ideare, giudicare, ragionare, volere e

sentire. Ma l' ideare, il giudicare, il ragionare e il sentire sono varii modi di essere del medesimo nomo, i quali esigono nn soggetto (169). Dunque l'uomo si conosce soggetto di modi (170), ossia sostanza. L'uomo conosce di più che egli è quell' io, il quale ha avuto le modificazioni passate ed ha le presenti. Ora l' avere avute e l' avere delle modificazioni è esserne il soggetto. Dunque l' uomo si conosce soggetto delle modificazioni (170), ossia si conosce sostanza. Più abbiamo detto, che l' uomo conosce di essere quell'io che ha avuto delle modificazioni, e che ne ha anco di presente. Ma le modificazioni passate non sono le presenti, nè viceversa. Dunque l' nomo conosce che l' io non è le modificazioni. Ma tra sostanza e modificazione non si dà mezzo (171). Dunque non essendo le modificazioni, conosce di essere sostanza. L' uomo conoscendo di essere il soggetto delle passate e presenti modificazioni, si conosce di necessità anche soggetto durevole e modificabile. Ma un tal soggetto è sostanza (170). Dunque si conosce sostanza. In fine l' uomo conosce di passare di continuo da uno stato all' altro, cioè si conosce per un soggetto che acquista sempre nuove maniere di essere. Ma l' acquistare sempre nuove maniere di essere importa un soggetto che dura nell' essere modificato, ossia un soggetto durevole e modificabile (170), vale a dire sostanza. Dunque l' nomo si conosce sostanza.

Dall' oggetto pensato. Tutti gli esseri della natura ci sono presentati dall' esperienza in una perpetua vicenda di cambiamenti: ogni animale cresce successivamente, ed ora ha caldo, ed ora ha freddo; ora si muove, e ora no: talvolta riposa, tal' altra fatica .Ma tutte queste mutazioni sono modi di essere, che hanno per soggetto la sostanza. Dunque dal contemplare nella natura le vicende varie, a cui vanno soggetti gli animali, l' uomo ricavane l' idea di sostanza. Di più l'esperienza ci mostra con ogni evidenza che l' universo sensibile è un teatro di cambiamenti. Ora o questi cambiamenti sono sostanza o accidenti. Se sono sostanza, dunque abbiamo l' idea di sostanza: se sono accidenti, dunque esigono nn soggetto, ossia la sostanza, e l' idea di sostanza l' abbiamo del pari. Oltre di che tutti gli esseri della natura sensibile si mutano ed operano dal grave che tende al centro fino all' uomo il quale ragiona, vuole e movesi localmente. Ora l' operare suppone un soggetto operante, cui qualifica, ed è perciò una qualità, un modo, un accidente che vuole la sostanza. Dunque l' nomo mira la sostanza ove che sia. Il giudizio costa di soggetto e di predicato detto del primo. Ma il predicato esprime una qualità del soggetto il quale, quando è concreto, è reale sostanza. Dunque ogni nostro giudizio intorno a oggetto concreto inchiude l' idea di sostanza. Da ultimo tutti i nomi e tutti i verbi sono o sostantivi o aggettivi; cioè esprimono o sostanza o modi. Ma il linguaggio comune è l' espressione delle comuni idee. Dunque l' idea di sostanza e di modo o di accidente è comune a tutti gli uomini. Loke medesimo confessa che l' idea di sostanza « è il soggetto generale de' loro (degli uomini) discorsi » benchè nel tempo stesso mantenga che non l' hanno punto. Ora si può egli parlare di una cosa se non si pensa, e pensarla senza averne idea?

Tanto più se essa è il soggetto generale, cioè la base e il fondo di tutti i discorsi. Qual contraddizione più manifesta di questa!

Prova della parte II. L' idea di sostanza è da noi acquistata mediante l' analisi degli oggetti reali esibitine dalla coscienza e dalla sensibilità esterna. Dunque è oggettiva e non soggettiva.

Prova della parte III. Se noi acquistiamo la mentovata idea col sussidio dell' analisi degli oggetti concreti datine dalla coscienza e dalla sensibilità esterna, ossia dall' esperienza, si vede subito che l' acquistiamo a posteriori (167).

173. Ma Loke obbietta. Pensando la sostanza noi non apprendiamo altro che un complesso di qualità unite insieme non si sa come. Dunque essa consiste in un complesso di qualità.

Risposta. Distinguo l' antecedente. Pensando la sostanza generica, non apprendiamo altro che un complesso di qualità, nego: giacchè allora si apprende come ente esistente in sè e non soggetto di qualità: pensando la sostanza finita e mutabile, suddistinguo; la apprendiamo come soggetto di qualità, o di accidenti, si concede: come un puro complesso di qualità, si nega. Le ragioni di queste distinzioni le abbiamo già recate. Si nega quindi il conseguente.

174. È vero, insiste Loke, che la sostanza è il soggetto generale degli umani discorsi, e che pensando le qualità siamo costretti a pensare il sostegno. Ma l' idea di questo soggetto è indeterminata e confusa. Dunque (conclusione portentosa!) non abbiamo affatto idea di sostanza.

Risposta. Si concede l' antecedente e si nega il conseguente poichè la conclusione che dalle premesse discende è questa: dunque abbiamo della sostanza un' idea indeterminata e confusa. Ora l' idea indeterminata e confusa è universale (24). Dunque della sostanza abbiamo un' idea universale. Ma l' idea universale si dice indeterminata e confusa soltanto rispetto alla determinata e individuale e non già in sè: dunque l' idea di sostanza è indeterminata e confusa nel primo senso e non nell' altro. Perciò abbiamo della sostanza un' idea chiara e distinta universale, come risulta anche dalla definizione, la quale ce la porge chiara e distinta dall' accidente. Laonde il Loke si contraddice como chi pone le premesse e poi negane la conclusione legittima.

175. Loke continua e dice che noi non abbiamo e non possiamo avere l'idea di sostanza nè per la sensazione, nè per la coscienza. Ma queste sono le fonti sole delle nostre idee. Dunque non abbiamo l'idea di sostanza, nè possiamo averla.

Risposta. In primo luogo si distingue la maggiore: noi non abbiamo e non possiamo avere l'idea esplicita di sostanza per quelle due fonti avanti l'analisi, mediante la quale si acquista, concedesi; non abbiamo e non possiamo avere l'idea esplicita di sostanza per quelle due fonti dopo l'analisi ricordata, si nega. Il fondamento luculentissimo di questa distinzione è dimostrato di sopra (122). In secondo luogo si nega la minore. E per fermo noi abbiamo l'idea universale chiara e distinta (174), oggettiva e reale (172) della sostanza, e Loke istesso, benchè si contraddi

ca, é costretto a convenirne. Ma essa non vienci porta nè per la sensazione nè per la coscienza come egli medesimo confessa. Dunque qual era la conclusione che discendevane? questa unicamente: che la sensazione e la coscienza non sono le fonti uniche delle nostre idee, e che dovevasi di esse riconoscere un'altra sorgente diversa da quelle.

Dopo di che si scorge chiaro doversi negare il conseguente dell'argomento Lokiano.

176. Si dimostra 1.° che sono obbiettive anche le qualità dette dal Loke secondarie: 2.° e che i modi o gli accidenti sono qualcosa di distinto realmente dalla sostanza; 3.° conseguenza.

Prova della parte I. Il Loke chiamò qualità primarie dei corpi l'estensione, la figura, la resistenza e simili. Secondarie poi disse il colore, il suono, l'odore, il caldo, il freddo ed altre. Delle prime ammiso le sensazioni oggettive; ma non delle seconde. Questa dottrina viene espressa da altri in termini più facili, ammettendo oggettive le sole sensazioni di solidità del tatto. Questa opinione è falsa. Poichè il sentire è una maniera di apprendere il sensibile ed importa il soggetto senziente e l' oggetto sensibile, essendo assurdo il dire che io sento nulla, oppure che un oggetto è sentito da nessuno. Ma per la sensibilità esterna non possiamo apprendere alcun oggetto interno: poichè tutti gli oggetti interni a noi riduconsi al me intelligente e senziente corporeo co'suoi modi, i quali formano l'oggetto della coscienza e della sensibilità interna e non esterna (45, 46, 47). Dunque l'eterna sensibilità ha un sensibile esterno, oggettivo e reale. Ma tale oggetto sono le qualità anche secondarie. Esse sono dunque oggettive e reali. Più nelle sensazioni esterne noi distinguiamo il me, la sensazione e la cosa sentita, ma non senziente col me (45): p. e., quando miro il sole, l'interna osservazione psicologica mi fa conoscere che sono io quel medesimo, che mirava poc'anzi un lago, un fiume, od altri oggetti, e che ora sono in uno stato diverso: dunque in ogni esterna sensazione io distinguo il me dalla sensazione stessa. Mi fa conoscere inoltre che il sole mirato da me agisce sopra me stesso tanto che mi abbarbaglia e mi acceca addolorandomi, e che quindi io sono passivo, e che esso in fine non è senziente con me. Ma ciò che agisce sopra di me e che mi rende passivo è esterno a me, se pur non vogliasi dire tutt'uno la causa e l' effetto (158): ciò che non sente con me è pure esterno a me (45). Dunque per le sensazioni esterne apprendesi qualcosa di esterno e reale. Ma ciò sono appunto le qualità secondarie rispetto ai quattro sensi ricordati. Dunque esse sono oggettive e reali. In fine questa dottrina toglie l'oggettività d'ogni sensazione. Poichè gli avversari dicono che le sensazioni dei quattro sensi mentovati essendo nostre modificazioni non ci scoprono altro che la nostra esistenza. Ma anche quelle del tatto e in generale tutte le sensazioni sono modificazioni del me senziente. Dunque non ci scoprono che l'esistenza nostra e sono tutte soggettive. Quindi si vede che o tutte le sensazioni esterne sono oggettive, e non ve n'ha alcuna, non eccettuate quelle del tatto : la qual cosa pone i Lokiani in contraddizione con sè stessi. Nè vale il dire: i colori, i suoni, gli odori, il caldo e simili sono nostre sensazioni. Poichè

altro è la sensazione del colore, del suono, degli odori e simili, altro è l'oggetto della sensazione, benchè per esprimere l'una e l'altra si usino spesso gli stessi vocaboli. Ma il loro significato è diverso e la diversità loro viene chiarita dalla natura del discorso. Così se dico: *io ho caldo, ho freddo*, voglio indicare la sensazione di caldo e di freddo, e in questo caso il caldo e il freddo sono soggettivi: se dico: *il fuoco è caldo, il ghiaccio è freddo*, voglio significare la proprietà reale ed oggettiva del fuoco e del ghiaccio, eccitante la sensazione di caldo e di freddo: e in tal caso il caldo e il freddo sono oggettivi.

Prova della parte II. Se le modificazioni non sono qualcosa di realmente distinto dalla sostanza, esse sono realmente identiche e sono la sostanza istessa. Ma le modificazioni spariscono, come ci attesta la coscienza rispetto ai nostri pensieri, voleri, sensazioni che non sono mai le stesse, e la sensibilità esterna rispetto ai corpi esteriori. Dunque dovrebbe sparire anche la sostanza. Ma la sostanza rimane, poichè è un soggetto durevole (170, 172) e modificabile. Dunque è realmente distinta dalle modificazioni. Più. La sostanza finita realmente si muta. Ma il mutarsi realmente importa perdita o acquisto di qualcosa. Dunque se la sostanza si muta realmente, deve perdere o acquistare qualcosa di reale. Ma ciò che la sostanza perde o acquista mutandosi, o è sostanza o accidente, poichè non si dà mezzo (171): non può essere sostanza, perchè una sostanza non è mutazione, o modificazione di un'altra, non essendo accidente. Dunque è modificazione reale e però distinta realmente da essa sostanza. In fine i nostri pensieri, voleri, sensazioni, operazioni sono reali. Ora queste realtà sono bensì modificazioni inerenti alla sostanza, ma realmente non sono la sostanza; poichè quando veggo, p. e., il sole, o voglio passeggiare e simili, potrei dire con verità: io sono la visione del sole, io sono il volere di passeggiare, il che è altrettanto falso che ridicolo. Dunque le modificazioni della nostra sostanza sono realmente distinte da essa. Il medesimo ragionamento si può fare intorno alle operazioni e movimenti degli esseri materiali esterni. Le modificazioni sono dunque alcun che di realmente distinto dalla sostanza.

Esposizione della parte III. Se le qualità accidentali sono qualcosa di reale distinto dalla sostanza ne segue che sebbene naturalmente non possano stare senza l'inerenza attuale alla sostanza, pure per virtù divina non ripugna che stieno senza l'attuale inerenza alla sostanza, come accade nell'augusto Sacramento dell'Eucaristia. Per ciò quando useremo espressioni indicanti che l'accidente non può stare senza la sostanza saranno da intendersi secondo la spiegazione qui fattane.

177. La sostanza finita 1.° o è compiuta o incompiuta 2.° la sostanza compiuta risulta dalla natura e dalla sussistenza: 3.° e si spiegano le varie accezioni del nome natura.

Prova della parte I. Havvi degli esseri i quali non solo esistono in sè, ma ancora non sono parte di alcun altro essere: e quindi non sono di altro essere: bensì di sè stessi. Così sono gli uomini, i bruti, le piante, dei quali ciascuno non pure esiste in sè, ma ancora non fa parte, di alcun altro ed è di sè medesimo e non di altro essere. Havvene poi degli

altri i quali esistono bensì in sè medesimi, ma essendo parte di altri, non sono di sè stessi, sì bene di quelli, dei quali fanno parte. Tali sono per foggia di esempio, la mano dell'uomo, il piede dell'animale, il ramo dell'albero. Ciascuno di questi esseri esiste in sè: ma essendo parte del tutto *uomo animale, albero* non sono di sè, ma dei tutto, di cui fanno parte. I primi non essendo di altro essere, ma soltanto di sè stessi si concepiscono possedere sè stessi a differenza dei secondi, i quali essendo non di sè stessi, ma di altro essere si apprendono come posseduti da cotesto altro essere, non come possessori di sè stessi. Così l'uomo dicesi che possiede la mano; ma non viceversa. La sostanza che possiede sè stessa dicesi compieta, ed incompieta quella la quale è posseduta, ma non possiedo sè stessa.

Prova della parte II. Il possedere sè stesso è una perfezione, poichè è meglio in primo luogo possedere che esser posseduto, come è meglio agire che patire, dare che ricevere: in secondo luogo chi possiede sè stesso è un tutto, e la sostanza incompiuta è parte della compiuta: ora il tutto è maggiore e però miglior della parte. Dunque il possedere se stesso è una perfezione. Ma questa perfezione per cui una sostanza possiede sè stessa ed è compiuta dicesi sussistenza. Dunque la sostanza completa risulta dalla sussistenza. Ma ogni sostanza completa esistente e reale è costituita anche dalla sua essenza attuale (166), la quale siccome è il principio intrinseco determinativo o specificativo dell'essere, così è il principio intrinseco specificativo dell'operare: così il principio intrinseco determinativo o specificativo di Pietro ad esser uomo, ad operare operazioni umane, è l'essenza *animal ragionevole*. Dunque ogni sostanza completa risulta anche dall'essenza sua attuale, principio intrinseco determinativo e specificativo del suo proprio operare. Tale principio intrinseco di operare, che ha la sostanza compieta è chiamato natura. Dunque ogni sostanza completa risulta anche dalla sua natura.

Esposizione della parte III. La parola natura si usa non solo per significare il principio intrinseco delle operazioni degli esseri ora spiegato per distinguerlo dall'estrinseco: ma ancora per significare l' essenza degli esseri tutti (164). Si toglie ancora per significare tutto l'universo visibile ed anche per indicare l'autore e il reggitore del medesimo universo. Si piglia inoltre per indicare un'attitudine a fare o a produrre alcuna cosa distinta dall'arte, e anche per esprimere il divario tra ciò che è o si fa naturalmente, e ciò che è o si fa soprannaturalmente. Ciò ad evitare gli equivochi, in che si può cadere nell'uso della detta parola. Lasciamo di schiarire tutto ciò con esempi, essendo facile il trovarli.

178. La sussistenza 1.° rende incomunicabile la sua natura: 2.° e realmente distinta da essa natura: 3.° spiegasi quando la sostanza dicesi supposto e quando persona.

Prova della parte I. La sostanza completa risulta dalla essenza attuale, ossia dalla natura e dalla sussistenza (177). Ora quando una sostanza è completa', cioè terminata non può compiersi e terminarsi ulteriormente; poichè non si può compiere e terminare se non ciò che tale non è. Dunque quando una natura finita ha la sua sussistenza corrispondente e proporzionata è una sostanza compiuta e terminata, la quale non può ve-

nire ulteriormente compiuta o terminata da altra sussistenza, ossia dalla sussistenza di altro essere. Ma il non potere venire ulteriormente compiuta o terminata dalla sussistenza di altro essere è il medesimo che il non poter essere posseduta da altro essere (177), ossia essere incomunicabile. Dunque la sussistenza rende la sua natura incomunicabile.

Prova della parte II. Se la natura finita fosse indistinta dalla sua sussistenza, essa sarebbe sostanza completa. Ma se la natura finita fosse sostanza completa si potrebbe predicare di essa natura ciò che si predica della sostanza completa: per esempio, come si dice: Omero è Omero: così potria dirsi: la natura umana, ossia la umanità è Omero, il che non si può dire: poiché nell'umanità non s'acchiude altro che l' animalità con la ragione: laddove in Omero vi ha di più gli accidenti o le differenze individuali (24) o individuanti e l' individuo Omero che risulta dalla natura unita a tali differenze, ed è rispetto all'umana natura o all'umanità come il tutto rispetto alla parte, l'uno dei quali non può predicarsi dell'altra senza aperta contraddizione, potendosi dire soltanto: il tutto ha la parte, la parte è del tutto, la parte è nel tutto; non mai il tutto é la parte, la parte è il tutto: e così Omero ha l'umanità, l'umanità è di Omero o in Omero, non mai Omero è l'umanità, l'umanità è Omero. Dunque la natura finita é distinta dalla sussistenza. Di poi la natura finita non esige di essere identica con la sussistenza nè come la sostanza, nè come natura: non come sostanza, perché il concetto di sostanza è che esiste in sè (170); ma non esige di possedere se stessa, poichè altrimenti la sostanza incompleta sarebbe impossibile, il che è falsissimo (177). Ora noi parliamo della natura considerata come sostanza incompleta. Dunque la natura come sostanza incompleta è realmente distinta dalla sussistenza. Non come natura, perchè come tale non importa che i costitutivi della essenza e della specie (164): per esempio, la natura umana non importa nel suo concetto altro che *animale ragionevole*. Dunque la natura finita non esige di essere identica alla sussistenza nè come sostanza, nè come natura. È dunque realmente distinta.

Tuttavia l'argomento decisivo che avvalora gli arrecati é quello tratto dalla Fede Cattolica, la quale insegna che nel Salvatore Gesù Cristo Signor Nostro havvi due nature divina e umana terminate dalla sola sussistenza del Verbo Divino. Se la fede ciò non ammaestrasse, forse non sarebbe la ragione sola giunta mai a saper con certezza così fatta reale distinzione.

Esposizione della parte III. La sostanza completa per la sussistenza o ha natura irragionevole, o ragionevole: nel primo caso dicesi supposto, e persona nel secondo. Si può dunque il supposto chiamare: sostanza completa, posseditrice di sé stessa incomunicabile: e la persona: sostanzia completa ragionevole, posseditrice di sè stessa e incomunicabile.

179. Dalla nozione reale di sostanza, soggetto dei modi ricavasi 1°. quella di durata: 2.° reale 3.° indistinta dall'essere che dura.

Prova della parte I. Sebbene la sostanza soggetto dei modi cambi stato e maniera di esistere, pure non cessa di esistere come cessano i suoi modi, ma persevera e permane nell'esistenza (172). Ora la per-

severanza o la permanenza nell'esistenza dicesi durata o durazione. La nozione dunque della durata scaturisce da quella della sostanza, soggetto dei modi.

Prova della parte II. La permanenza della sostanza nell'esistenza è reale (172). Ma essa offre l'idea di durata: poichè ne è la definizione. Dunque l'idea o la nozione di durata è reale.

Prova della parte III. La permanenza di un essere nell'esistenza è il medesimo essere in quanto non cessa, ma continua ad esistere. Ora tale permanenza è la durata. Essa è adunque il medesimo essere in quanto non cessa, ma continua ad esistere ed è da lui indistinta.

DISCUSSIONE VI.

DEL CONCETTO DELL'ENTE MUTABILE ED IMMUTABILE E DEGLI ALTRI CONCETTI AFFINI

180. Dalle reali mutazioni della sostanza esibitaci dall'esperienza veniamo a formare 1.° il concetto dell'ente mutabile; 2.° dell'ente immutabile.

Prova della parte I. La sostanza esibitaci dall'esperienza interna ed esterna è un soggetto che passa da un modo e da uno stato all'altro (172) perdendo e acquistando qualcosa. Ma ciò che perde e acquista qualcosa, ne ha il potere e dicesi mutabile. Dunque dalle mutazioni reali della sostanza offertane dall'esperienza veniamo alla notizia dell'ente mutabile.

Prova della parte II. Siccome la sostanza non è i modi (176), ma ciò che esiste in sè (170), così possiamo prescindere da essi affatto e riguardarla soltanto in quanto è ente esistente in sè. Ora le mutazioni sono modi. Dunque possiamo riguardare la sostanza come senza mutazioni; cioè come immutabile. Più. La mutabilità è un modo della sostanza, da cui si può mentalmente prescindere. Ora il considerar la sostanza senza mutabilità è considerarla immutabile. Dunque dal concetto di sostanza possiamo formare quello dell'ente immutabile.

181. Si mostra 1.° che l'ente è mutabile intrinsecamente o estrinsecamente: 2.° e che ogni ente è mutabile o immutabile.

Prova della parte I. Un ente o può perdere ed acquistare qualcosa d'intrinseco, onde è costituito, come un uomo può perdere ed acquistare sapere, contentezza, robustezza, sanità, esistenza; ovvero qualcosa di estrinseco quale sarebbe una relazione estrinseca, come se una casa avesse la tua destra e poscia la sinistra. Ora tra l'intrinseco e l'estrinseco non si dà mezzo. Dunque ogni ente o è mutabile intrinsecamente o estrinsecamente. È troppo evidente che il mutabile estrinsecamente non è vero mutabile, ma piuttosto mutabile è quello da cui esso piglia la denominazione estrinseca.

Prova della parte II. Ogni ente o può perdere e acquistare, o non può nè perdere nè acquistare; ovveramente può e insieme non può perdere o acquistare qualcosa. Ora solo quest'ultimo membro è contraddittorio e non gli altri due, i quali esprimono l'ente mutabile e immutabile. Dunque ogni ente o è mutabile o immutabile.

182. Dal mutabile e immutabile agevole è 1.° formare il concetto dell'ente contingente: 2.° e quello dell'ente necessario.

Prova della parte I. L'ente mutabile può perdere ed acquistar l'esistenza non che la maniera di esistere (180, 181). Ora il poter perdere ed acquistare l'esistenza non che la maniera di esistere importa un essere indifferente per natura a non esistere e a esistere; a una maniera e all'altra, ossia un essere che può non esistere detto contingente. L'ente mutabile è dunque contingente.

Prova della parte II. L'ente immutabile non può perdere nè acquistare l'esistenza, nè la maniera di esistere. Ma ciò che non può perdere nè acquistare l'esistenza nè la maniera di esistere per natura non è indifferente ad esistere, e a non esistere; ad esistere a una maniera o all'altra, ossia non può non esistere e in quel modo solo, e appellasi necessario. L'ente immutabile è dunque necessario.

183. Dalle mutazioni reali si dimostra 1°. che qualcosa comincia d'esistere: 2.° che ciò comincia d' esistere è ente contingente: 3.° che l'ente necessario non può cominciare d'esistere.

Prova della parte I. Dall' oggetto. Tutto nel mondo dimostra ciò. Nel mare, nell' aria onde sempre novelle incalzano le anteriori; sempre nuovi germogli, erbe, piante, rami, foglie, fiori, frutti compaiono nel regno vegetabile, per tacere degli animali e degli uomini nuovi che senza posa succedono a quelli, i quali compaiono. Dunque qualcosa comincia d' esistere. Dal soggetto. La coscienza ci attesta che in noi sempre novelle idee, giudizii, raziocinii, voleri, sensazioni e moti del nostro corpo cominciano ad esistere. Dunque qualcosa che non esisteva comincia ad esistere.

Prova della parte II. Ciò che comincia d' esistere, acquista l' esistenza, ed è per ciò mutabile (180, 181). Ma ogni mutabile è contingente (182). Dunque ciò che comincia d' esistere è contingente. Di più. Ciò che comincia d' esistere, può non esistere: poichè se non potesse non esistere, esisterebbe sempre e però gli ripugnerebbe il cominciare d'esistere. Ora ciò che può non esistere è contingente (182). Dunque ciò che comincia d' esistere è contingente.

Prova della parte III. L'ente necessario non può non esistere (182). Ora se potesse cominciare d'esistere sarebbe ciò che può non esistere, cioè contingente. Dunque l' ente necessario non può cominciar d' esistere. Di poi ciò che non può non esistere esiste sempre: poichè se non esistesse sempre, esso potrebbe non esistere, il che ripugna. Ma l' ente necessario non può non esistere. Dunque esiste sempre. Ma ciò che esiste sempre non può cominciare d' esistere: poichè per cominciare d' esistere, è d' uopo non esistere sempre. Dunque l' ente necessario non può cominciare d' esistere.

184. Dalla nozione del mutabile noi ci possiamo formare 1.° la nozione dell' ente finito: 2.° la quale è oggettiva.

Prova della parte I. L' ente mutabile può perdere ed acquistare (180). Ma ciò che può perdere ed acquistare non ha tutto ed è circoscritto da limiti e da confini e dicesi limitato o finito. Dunque dalla nozione del mutabile possiamo formare quella dell' ente finito.

Prova della parte II. La nozione dell' ente finito nasce da quella dell' ente mutabile, la quale è reale od oggettiva, essendoci data dall' esperienza (180). E per fermo qualunque corpo od ente miriamo quaggiù, vediamo che può essere maggiore. Maggiore, per esempio, il nostro sapere, perchè ignoriamo di molte cose: maggiore la nostra forza, la nostra sanità e contentezza. Dunque se tutto ciò, che qui in sulla terra contempliamo, può esser maggiore, è limitato o finito, ed abbiamo quindi l' idea reale del finito.

185. Dal concetto dell' ente immutabile 1.° può trarsi quello dell' infinito: 2.° il quale si può acquistare anche per la semplice rimozione dei limiti dal finito.

Prova della parte I. L' ente immutabile non può perdere nè acquistare. Ma se un ente non è il più grande possibile, ossia se non ha tutte le perfezioni senza limiti e confini, può sempre crescere e per conseguente perdere lo stato antecedente e acquistarne un altro. Dunque l' ente immutabile è il più grande possibile, ossia ha tutte le perfezioni senza limiti.

Prova della parte II. Se dall' essere levi per astrazione ogni imperfezione, ogni difetto, cioè ogni limitazione, ti rimane il concetto di una realtà senza limiti e confini, ossia di una realtà illimitata o infinita: se fingi un intelletto senza alcuna benchè minima ignoranza, senza incertezza, oscurità, ed errore di guisa, avrai l' idea di una scienza illimitata, infinita. Ora un tal concetto è quello dell' infinito. Dunque il concetto dell' infinito può acquistarsi anche per la semplice rimozione dei limiti fatta per astrazione.

186. Si obbietta: 1.° la mente non può dal finito formare il concetto dell' infinito: 2.° nè può conoscere l' infinito.

Risposta alla parte I. La mente non può dal finito formare il concetto dell' infinito senza la rimozione dei difetti e delle imperfezioni o dei limiti fatta per astrazione, si concede: mediante essa non può formare tale concetto, suddistinguesi: non può formare un concetto intuitivo, come l' abbiamo degli oggetti reali, per esempio quando vediamo il sole, il cielo, si concede: non può formarne un concetto astrattivo, come l' abbiamo dell' essere e della sostanza, si nega.

Risposta alla parte II. La mente finita non può conoscere l' infinito astrattamente, si nega; intuitivamente, suddistinguesi: colle solo naturali sue forze, si concede; con forze avute dall' alto suddistinguesi di nuovo: se ciò ripugna, si concede; se non ripugna, si nega. Ora ciò non ripugna: perchè altro è conoscere intuitivamente un oggetto, altro è conoscerlo quando è conoscibile: l' idiota e il geometra veggono amendue lo stesso triangolo sopra una tavola: ma il secondo vede anche le proprietà di esso, e non il primo: tutto ciò dimostra che si può vedere dalla mente intuitivamente l' infinito senza conoscerlo quanto è conoscibile. Ora in questo caso la cognizione non è la più grande nè la migliore possibile, nè perciò infinita. Dunque di essa ne è capace anche una mente finita, quando la soccorra aiuto dal cielo.

187. Si prova 1.° che l' infinito non è l' indefinito: 2.° e che la

nozione del primo non può acquistarsi con l'addizione continua di perfezioni finite all' ente finito.

Prova della parte I. L' infinito è la realtà senza confini e però avendo tutto non può crescere. Ora noi concepiamo dei finiti che possono sempre crescere oltre ogni confine: così noi concepiamo che l'esteso può divenir sempre più grande; la forza del piroscafo sempre più intensa: la scienza dell' uomo dilatare di più in più le sue conclusioni oltre ogni limito. Ciò che può sempre crescere si appella indefinito. L' infinito non è dunque l'indefinito.Si conferma. L'indefinito è ciò che può sempre crescere anche oltre ogni termine. Ma ciò che può sempre crescere anche oltre ogni termine ha realmente dei limiti ed è finito (184). Dunque l'indefinito è realmente finito.

Prova della parte II. Per la continua addizione di perfezioni finite all' ente finito, s' acquista la nozione dell' indefinito: ma l' indefinito non è l' infinito; anzi l' indefinito è finito. Dunque per la perenne addizione non s' acquista la nozione dell'infinito; ma bensì quella del finito. Dunque Loke non ben comprese nè la natura, nè l' origine del concetto dell' infinito.

188. Dall' ente mutabile ed immutabile può trarsi 1.° il concetto dell' ente composto: 2.° e quello dell'essere semplice.

Prova della parte I. Un ente che può perdere ed acquistare qualcosa risulta da parti: poichè il soggetto che può perdere ed acquistare non è la cosa possibile a perdersi e ad acquistarsi, nè questa è quello. Ora ciò che risulta da parti si chiama composto. Dunque dal mutabile può trarsi la nozione del composto.

Prova della parte II. Un essere che non può perdere nè acquistare, non risulta da parti realmente distinte l'una dall'altra. Ma ciò che non risulta da parti realmente distinte tra loro dicesi essere semplice. Dunque dalla nozione dell'ente immutabile ricavar puossi quella dell'ente semplice. Il primo avendo parti è divisibile, indivisibile l'altro.

189. Il composto o è reale o metafisico o logico.

Poichè o risulta da parti tra loro distinte realmente e formalmente ovvero soltanto mentalmente.Nel primo caso ti si soffre il composto reale: tale è una casa la quale risulta da pareti, pavimento e soffitto tra di loro realmente distinti. Nell'altro ti si fa innanzi il composto metafisico: così l'uomo risulta da animalità e ragionevolezza tra di loro formalmente distinte: poichè una cosa dicesi formalmente distinta da un'altra, quando il concetto dell'una non include quello dell'altra, e l'una può stare in sè considerata senza l'altra. Nel terzo caso ti comparisce sott'occhio il composto logico: così il *vero* distinguesi dall'*ente* (153).

190. Il composto è ancora o essenziale, o modale, o integrale.

Chiamasi essenziale se risulta da parti essenziali, quale si è l'uomo risultante da anima ragionevole e da corpo organico: si denomina modale se da sostanze e modi sorge: integrale da ultimo si appella se da parti costituenti non l'essenza, ma la quantità si forma. Di tal natura è il corpo umano e il numero; il primo de' quali si forma da varie membra, ed il secondo da varie unità.

191. Si dà 1.° la nozione della quantità: 2.° e delle varie specie

dei composti quantitativi: 3.° e mostrasi che ogni ente composto ed esteso è necessariamente finito.

Esposizione della parte I. Il composto integrale può crescere e diminuire secondo che crescono e diminuiscono le parti. Ciò per cui una cosa può crescere e diminuire dicesi quantità. Così può crescere e diminuire il corpo umano non che il numero.

Esposizione della parte II. Le parti del composto poi o sono solamente insieme, come nn vivaio di pianticelle: ovvero sono anche reciprocamente e fisicamente unite senza intervallo almeno apparente, come le parti diverse di una pianta o di un animale. Nel primo caso la quantità è discreta o discontinua: nell'altro è continua; dalla quale ultima hassi la linea, la superficie e il solido. La prima contiene la sola dimensione di lunghezza, l'altra anche quella di larghezza, e l'ultima va fornita pure di quella di altezza o profondità. Nella quantità continua o si considerano i limiti delle singole parti, o soltanto i limiti comuni: p. e., tirate nel quadrato le due diagonali, o si considerano i perimetri dei quattro triangoli indi risultanti, o soltanto il perimetro del quadrato. Nella prima ipotesi hai il continuo fisico, e il matematico nell'altra. Si chiama estensione la quantità continua, ed esteso il composto avente la medesima.

Esposizione della parte III. Ogni parte è minore del composto, ed è finita (183). Ma il composto non è che l' unione delle parti, ossia di finiti. Dunque esso è finito. Inoltre il composto è maggiore d'ogni sua parte, e come il tutto, o cresce o diminuisce per la giunta o sottrazione di alcuna di esse. Ora ciò che può crescere e diminuire non è in atto infinito. Dunque il composto non è infinito.

Il medesimo è a dire della quantità sì continua e sì discontinua, ossia dell'esteso e del numero: poichè ed essa ha parti, ed è ciò per cui una cosa può crescere e diminuire. Ripugna dunque assolutamente un esteso ed un numero infinito in atto.

192. Si dà 1.° la nozione dello spazio: 2.° la quale è oggettiva e reale.

Esposizione della parte I. Lo spazio è come il ricettacolo de'corpi esistenti, e può definirsi: la superficie di un corpo entro la quale ne è ricevuto e circoscritto uno o più altri. Se fingi tutto l'universo una grande spera la quale ne contenga altre e poi altre concentriche, quali delle l'ultima sia il sole, t'accorgerai che lo spazio ove è ricevuto e circoscritto il sole è la seconda; che lo spazio della seconda è la terza, e così di seguito, finchè tu giunga allo spazio dell'ultima, il quale è la superficie di lei, non essendovene altra, da cui sia essa contenuta.

Oltre a quest'ultima spera reale, noi concepiamo possibili come tutto altro all' intorno altri mondi senza numero, i quali potrebbero tutti esser ricevuti e circoscritti. Tale possibilità a ricevere sempre un maggior numero di mondi è indefinita, e costituisce ciò che detto viene spazio imaginario per distinguerlo dal primo che è reale.

Prova della parte II. Lo spazio inteso nel primo modo non è altro che la superficie del corpo contenente un altro corpo, o la superficie

13

dell'ultimo contenente sè stesso e gli altri. Ora la superficie dei corpi è oggetto reale delle sensazioni reali del tatto e della vista. Dunque lo spazio inteso al primo modo è reale. Quindi è falso che sia una forma soggettiva, come delirando ne conchiuse il Kant.

193. Si mostra 1.° che lo spazio imaginario non è reale: 2.° e si confutano alcuni errori intorno lo spazio.

Esposizione della parte I. Lo spazio reale non è che la superficie ricevente e circoscrivente altri corpi, o il corpo di cui è superficie. Ora nello spazio imaginario si conviene che non v'ha corpi reali. Dunque neppure v'ha reale lo spazio. Più. Lo spazio imaginario non è, nè può essere che la possibilità di ricevere e circonscrivere altri mondi. Ma la possibilità non è la cosa attuale e reale esistente: dunque lo spazio imaginario non è spazio attuale e reale esistente. Si scorge perciò che tale spazio è un mero giuoco della nostra imaginazione, se ne togli la reale possibilità per la quale è scambiato.

Esposizione della parte II. Non può lo spazio estimarsi con Clark eterno, immenso, immutabile e identico con la immensità di Dio; poichè sarebbe semplice come Dio e insieme composto, avendo le tre dimensioni e però immutabile e insieme mutabile, necessario e contingente: infinito e finito. Cose tutte in sommo contraddittorie.

Ripugna del pari che sia, come lo ripntava Gassendi, una cosa incorporea, sebbene non spirito, improdotta e indipendente da Dio e con le tre dimensioni. Conciossiachè lo spazio incorporeo è per natura cosa estesa e inestesa; semplice e composta. Lo spazio improdotto e indipendente è cosa che non può ricever mutazioni da fuori; altrimenti non sarebbe improdotto e indipendente: e quindi è forza che sia immutabile, necessario, infinito. Ora avendo anche le tre dimensioni è forza che sia cosa realmente composta, e però mutabile, contingente e finita. Dunque uno spazio sì fatto è un ammasso di assurdità e contraddizioni.

194. Ogni ente non composto o è semplicissimo, o è semplice.

Ogni ente o escinde non solo le parti sostanziali, ma anche i modi; oppure esclude soltanto le parti sostanziali. Nella prima ipotesi ti si offre l'ente semplicissimo: tale è Dio; nel quale non v'ha parti sostanziali nè modali: l'essenza è l'esistenza: queste sono l'intelligenza, la bontà, la potenza. Nella seconda ipotesi contempli l'ente semplice: tale è l' io il quale sebbene senta di essere il medesimo principio da cui derivano i giudizi, i ragionamenti, i voleri e le sensazioni e si apprende indiviso, pure sentesi anche affetto da questi modi e stati diversi coi quali forma successivamente un essere concreto, dove l'io non è i modi, nè questi quello.

195. Si dà 1.° la nozione dell'uno: 2.° ogni ente è uno: 3.° e mostrasi come si può acquistare tale nozione.

Esposizione della parte I. La nozione dell' uomo è così semplice e primitiva che non può definirsi. Noi concepiamo che ente non è lo stesso che enti; cioè che ente non è più enti, o molti. Ciò importerebbe che fosse in sè ad un tempo e indiviso e diviso: il che ripugna: quindi l'ente indiviso in sé é ciò che *uno* appellasi.

Esposizione della parte II. Nessun ente può esser molti enti, nè

per ciò diviso in sè. Ora l' uno è ciò che è indiviso in sè. Dunque non v' ha ente, il quale uno non sia.

Esposizione della parte III. Il concetto dell' uno possiamo formarlo da qualunque oggetto contemplato: se miri un uomo, una cosa od altro oggetto tu vedi al tempo stesso che quel tal uomo non è molti uomini: che quella tal cosa non è molte cose, ed eccoti l' idea di unità acquistata. Si dirà che tali oggetti hanno parti e che sono moltiplici? sì hanno parti, ma essi non sono parti; sono moltiplici in potenza, cioè, divisibili in sè, ma non sono divisi in atto. E poi un uomo è egli altri uomini, altri oggetti da quel che è? Inoltre noi apprendiamo il me indiviso in sè: quindi da esso possiamo cavare l' idea dell' unità reale.

196. Si espongono le precipue specie dell' unità, cioè di semplicità e di composizione.

Ciò che è indiviso in sè o è indiviso soltanto in atto, o è indiviso anche in potenza, cioè indivisibile in sè. Nel primo caso si ha l' unità di composizione: nell' altra l' unità di semplicità, perchè soltanto l' essere semplice, non avendo parti è indivisibile (188). Quest' ultima cresce in proporzione della semplicità, ed è perfetta nel me pensante e perfettissima in Dio. L' unità di composizione si rinviene in quegli esseri che sono divisibili in parti, una delle quali non è l' altra, come le pareti di una casa non sono il soffitto. Questa unità è logica, reale, naturale e artificiale secondo che è il composto.

197. Si dà 1.° la nozione dell' identità e della distinzione: 2.° e si mostra come può acquistarsi reale.

Esposizione della parte I. Nell' essere divisibile una parte non è l' altra, nell' uomo il corpo non è l' anima, il braccio non è il capo, e però tali cose diconsi distinte ed è distinzione tra loro. Ma nell' essere indivisibile non v' è cosa che non sia l' altra. Nell' ente universale non havvi cosa che non sia l' altra: l' ente è il vero e il vero è l' ente: l' ente è l' uno, e l' uno è l' ente. Quindi è chiaro che l' identico è l' ente indistinto in sè, e l' identità è ciò per cui l' ente è indistinto in sè. Non abbiamo inteso di dare una definizione della identità, il che è impossibile, ma abbiamo inteso solo a indicarla e farla comprendere solo con chiarezza. La distinzione è l' opposto dell' identità.

Esposizione della parte II. Noi sappiamo benissimo che l'io pensante oggi è indistinto da quello di ieri e dei giorni tutti precedenti: che l' io che giudica è indistinto da quello che ragiona, vuole e sente. Ora quest' idea è quella dell' indistinzione o dell' identità reale. Dunque dalla riflessione sul me possiamo acquistarla reale.

198. Si espongono 1.° le varie classi dell' identità: 2.° e le nozioni di simiglianza ed uguaglianza.

Esposizione della parte I. L' identità è di tante classi, di quante è la distinzione, poichè ne è la negazione. Ora due cose o sono distinte nel genere, o nella specie, o nel numero. Dunque l' indistinzione nel genere e nella specie e nel numero darà le idee dell' entità generica, specifica e numerica. Inoltre due cose o sono di-

stinte realmente come Pietro da Paolo, o mentalmente come l'ente dal vero. Nel primo caso la distinzione è reale; nell'altro è mentale. Quindi quella che nega la distinzione reale dicesi identità reale, come se dici: Pietro è il principe degli Apostoli: quella che nega la distinzione anche di concetto è mentale, come l'ente è l'ente. Se un essere è indistinto fisicamente da quel che era prima, ha l'identità fisica: se ha costitutivi essenziali o accidenti indistinti da quelli che aveva innanzi ha l'identità essenziale o accidentale.

È da avvertire che la distinzione mentale o di ragione è formale, se una cosa semplice ci si presenta sotto varii concetti, l'uno dei quali non inchiude l'altro: così l'anima umana è una sostanza semplice, ragionevole e capace di sentire. È virtuale se una cosa semplice ci si presenta sotto varii concetti, l'uno dei quali non include l'altro esplicitamente: così nel concetto dell'uno sta rinchiuso implicitamente quello dell'ente. È puramente mentale se la mente si rappresenta sotto più concetti nè formalmente, nè virtualmente distinti un oggetto, come quando si distingue il quadrato dal quadrilatero avente tutti i lati e gli angoli eguali.

Esposizione della parte II. Due o più cose o sono indistinte nella qualità o nella quantità. La prima indistinzione si chiama simiglianza; la seconda egnaglianza. Due pareti bianche sono simili, ed eguali due superficie occupanti lo stesso spazio.

199. Si dà 1.° la nozione di ordine: 2.° e mostrasi che ogni ente è ordinato.

Esposizione della parte I. Ogni ente composto o contenente in sè qualche distinzione è ancora in qualche guisa molteplice, come dai paragrafi precedenti rilevasi. Ma ogni ente è uno (195). Esso è dunque un molteplice ridotto all'uno, ossia moltiplicità ridotta all'unità, la quale dicesi ordine. L'ordine è reale ed ideale: è logico se l'unità a cui si riducono le conseguenze è un principio: metafisico o fisico se l'unità a cui sono rimenati gli effetti è una causa metafisica o fisica; e morale se l'unità a cui sono indirizzati gli atti liberi è un fine morale.

Esposizione della parte II. Ogni ente ha in sè qualche distinzione almeno mentale: poichè è tale anche l'essere universale, il quale è vero ed uno. Ora ogni ente è necessariamente uno. Dunque ogni ente è necessariamente un moltiplice ridotto all'uno, ossia è necessariamente ordinato.

DISCUSSIONE VII.

DELL' ENTE DIPENDENTE O INDIPENDENTE.

200. Si dà 1.° la nozione dell'ente dipendente e indipendente: 2.° e si mostra che l'essere dipendente è effetto: 3.° principio analitico indi risultante.

Esposizione della parte I. L'ente dipendente è ciò che esiste non

da sè, ma da un altro ente realmente da lui distinto. Si chiama anche relativo e condizionale, il quale ultimo viene definito: ciò che ponsi o togliesi se venga posta o tolta la condizione. Della seguente proposizione: se il sole è sull' orizzonte, è giorno: il conseguente esprime il condizionale e l' antecedente indica la condizione.

L' ente indipendente è ciò che esiste non da un altro, ma da sè. Dicesi anche assoluto e incondizionale ed è ciò che esiste escludendo ogni condizione.

Esposizione della parte II. Essa è evidente poichè l' esistere non da sè, ma da un altro ente da lui realmente distinto è non avere da sè l' esistenza, ma riceverla da un altro ente da lui realmente distinto. Ora ciò chiamasi effetto. L'ente dipendente è dunque lo stesso che effetto. Più. Se un ente non riceve l'esistenza da un altro, da lui realmente distinto, può esistere solo: giacchè tutti gli altri non sono non pur necessarii, ma inutili ancora alla mera sua esistenza. Ora in tale ipotesi l' ente di cui parliamo non può avere altri enti realmente da lui distinti, dai quali sia dipendente ed è per necessità di natura indipendente. Dunque un ente dipendente, ma insieme non ricevente l' esistenza da un altro da lui realmente distinto è un ente dipendente e insieme indipendente, è una evidentissima contraddizione. Dunque ogni ente dipendente è una contraddizione che non abbia, posto che esista, ricevuto l' esistenza da un altro ente, e quindi che non sia effetto. Più. Se l' ente dipendente non è effetto, esso è da sè, e quindi per sua natura tutto indipendente. Dunque un ente dipendente non effetto è dipendente e indipendente insieme, il che è contraddittorio. Più. L' ente dipendente come tale è un mero condizionale, essendo assurdo un ente dipendente che non dipende da alcuno: ma il condizionale non può esistere che posta la condizione. Dunque l'essere dipendente non può esistere se non esiste l' altro essere da cui dipende. Ora se avesse da sè e non da quest' ultimo l' esistenza, potrebbe esistere senza la condizione e sarebbe un condizionale senza condizione, un condizionale incondizionale, una chiarissima contraddizione. Dunque l' essere dipendente esistente non può non aver ricevuto l' esistenza da un altro essere e per conseguente non può non essere effetto.

Esposizione della parte III. L' ente dipendente è effetto: ma ogni effetto è avente causa: dunque ogni ente dipendente è avente causa. Ma il giudizio: ogni effetto è avente causa: è analitico perchè l' effetto è ciò che riceve da un altro essere l' esistenza (157) ossia è ciò che è fatto da una causa (158) ed è perciò *avente causa*. Dunque è analitico anche l' altro: ogni ente dipendente è avente causa.

201. Si dimostra che l' essere dipendente o l' effetto è 1.° mutabile: 2.° contigente: 3.° finito: 4.° e non senza qualche composizione.

Prova della parte I. Il mutabile può perdere ed acquistare esistenza e modi (180, 181). Ora l' effetto, avendo solo ciò, che riceve dalla causa, può perdere od acquistar ciò che ha ricevuto da essa. Dunque l' effetto è mutabile.

Prova della parte II. L' effetto è mutabile. Ma il mutabile è contingente (182). Dunque l' effetto è contingente.

Prova della parte III. Essendo l' effetto mutabile e contigente non ha tutto ed è circoscritto da limiti, o è infinito (184).

Prova della parte IV. Essendo l' effetto mutabile, e potendo perciò perdere e acquistare, egli è necessariamente composto (188) almeno modalmente (190).

Domandasi adesso se l' ente mutabile, contigente, finito, e composto sia per natura dipendente ed effetto.

202. Si dimostra che è effetto 1.° ogni ente mutabile: 2.° ed ogni ente contingente.

Prova della parte I. Se l'ente mutabile non è tutto effetto, esso è tutto da sè per sua natura, indipendente totalmente e assoluto. Ma ciò che è tale non è nè può essere in alcun modo dipendente e relativo, ed esclude perciò ogni relazione di dipendenza da altri esseri. Dunque se l'ente mutabile non è tutto effetto, esso esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri. Ma il mutabile non esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri; primo, perchè la coscienza ci attesta che noi siamo cambiati da enti esterni per tutti i cinque sensi (176); secondo, perchè l'esperienza esterna ci mostra che il mondo è una continua vicenda di mutazioni fatte da corpi in altri corpi (183). Dunque se è mutato da ente esterno, come la sperienza interna ed esterna lo attesta, segue che può essere dagli enti esteriori mutato, e quindi non esclude ogni relazione di reale dipendenza dagli enti esterni. Esso è dunque totalmente dipendente e totalmente effetto. Questa dimostrazione può proporsi così. Se il mutabile non è effetto, esso esclude necessariamente ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni. Ma non può escludere ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni, perchè da essi può venir mutato. Dunque se il mutabile non è effetto, esclude neccessariamente, e non esclude insieme ogni possibile relazione di dipendenza da altri enti esterni. Ora ciò è una contraddizione evidentissima. Dunque è una evidentissima contraddizione che ogni ente mutabile non sia effetto. Di poi l'ente mutabile può acquistar mutazioni da altro ente esterno, poichè ciò non ripugna, anzi il fatto lo dimostra vero evidente. Ora chi può acquistare può essere relativo all'ente che può dare (156, 157). Dunque l'ente mutabile può essere relativo. Ma se non è effetto non può mai essere relativo, essendo per necessità di natura totalmente assoluto. Dunque il mutabile non effetto può essere, e insieme non essere relativo. Ma ciò è una contraddizione. Dunque ogni ente mutabile non effetto è una contraddizione. In fine se l'ente mutabile non è effetto, ma è per natura indipendente, esso è il maggior ente possibile, perchè il solo ente maggiore possibile vince per natura i singoli altri esseri e la loro collezione senza esserne vinto e reso dipendente. Ma ripugna che il mutabile sia l'ente maggiore possibile, perchè può sempre perdere e acquistare (180). Ripugna dunque che l'ente mutabile non sia dipendente ed effetto.

Prova della parte II. Se l'ente contingente non è effetto, cioè se non è determinato da un altro essere ad esistere egli è determinato ad esistere da sè stesso, ossia per sua propria natura: poichè tra questi due membri non si dà mezzo. Ma un ente determinato ad esistere per sua

propria natura non è indifferente a esistere e a non esistere ossia non può esistere ed è quindi ente necessario (182). Dunque se non è effetto, forza egli è dire che l' ente contingente è insieme necessario. Ma ciò è assurdo. Dunque è assurdo che l' ente contingente non sia effetto. Si conferma. Il contingente esistente ha nel fatto la determinazione all' esistenza, giacchè per ipotesi esiste. Ma ogni ente non effetto non può non avere tutto da sè, cioè dal suo proprio essere, o essenza o natura. Dunque se il contingente esistente non è effetto,non può non avere la determinazione ad esistere dalla sua propria natura, cioè non può non esistere ed è ente necessario. Ma un ente contingente e insieme necessario è una contraddizione, dunque è una contraddizione che il contingente non sia effetto.

203. Si dimostra che è effetto 1.° l'ente finito: 2.° e il composto.

Prova della parte I. Se l'ente finito e limitato non è effetto, esso è tutto da sè necessariamente, tutto indipendente ed escludente per conseguenza ogni relazione di dipendenza da ogni altro anche possibile. Ma un ente simile deve avere una forza maggiore non solo di quella degli enti singoli, ma ancora della loro collezione, cioè deve avere la forza maggiore possibile, ossia una forza illimitata: poichè diversamente potrebbe esser vinto e reso dipendente. Dunque se non è effetto, deve aver forza infinita, cioè essere infinito finito. Ciò è assurdo. Dunque è assurdo che il finito non sia effetto. Inoltre l' ente limitato è ciò, che non ha tutto (184). Ma ciò che non ha tutto è minore dell'ente, che tutto possiede. Dunque l'ente finito è minore di ciò che tutto possiede. Ma l'ente minore è per natura vincibile dal maggiore, e però capace per natura di essere sottomesso e reso dipendente. Dunque il finito è per natura capace di esser reso dipendente. Ma se fosse da sè e non effetto, il finito sarebbe un ente per natura incapace di esser reso indipendente. Dunque l'ente finito da sè e non effetto è capace ad un tempo di dipendenza e di indipendenza. Ma ciò è assurdo. Dunque l'ente finito é assurdo che non sia dipendente ed effetto. In fine l' ente finito esistente ha sempre limiti determinati: il sole, la luna, la terra hanno un determinato diametro,una determinata superficie, solidità, massa, peso e così dicasi degli altri enti finiti in proporzione. Ora tali determinati limiti o sono da sè, o da un altro essere. Non da sè perchè sarebbero anche essi indipendenti e non mutabili da ente esterno. La qual cosa è manifestamente falsa. Dunque li ha ricevuti da altro essere esterno. Ma ciò che riceve, è per natura dipendente dall'ente che dà. Dunque l' ente limitato è per natura dipendente da altro ente esterno ed è effetto.

Prova della parte II. Il composto reale sia essenziale, sia modale,sia integrale (190) è mutabile, potendo in parti risolversi. Ma il mutabile è effetto (202). Dunque il composto è effetto. Più. Il composto essendo mutabile, è anche contingente, e finito. Ma il contingente e finito è effetto. Dunque il composto è effetto. Di poi il composto risulta dai componenti e quindi è da essi dipendente. Ma il composto essendo maggiore dei componenti, li ha soggetti a sè. Dunque ogni composto, sia che si riguardi esso stesso rispetto ai componenti, sia che si riguardino questi rispetto al medesimo, sempre presenta il concetto di ente dipendente e però di effetto.

204. Dimostrasi che è analitico il segnente giudizio:ogni ente mutabile, contingente, finito e composto è avente causa.

Prova. Abbiamo dimostrato nei paragrafi precedenti che l'ente mutabile contingente, finito e composto è la stessa cosa che effetto . ma effetto é la stessa cosa cho avente causa (38). Dunque ente mutabile, contingente, finito e composto è lo stesso che avente causa, ed il prementovato giudizio è analitico.

205. Dimostrasi 1.° che ciò che comincia ad esistere è effetto: 2.°e che è analitico anche il giudizio segnente:ciò che comincia ad esistere è avente causa.

Pruova della parte I. Ciò che comincia ad esistere è preceduto da una durata anteriore: poichè se non è preceduto da tal durata, esso non ha avanti sè alcun altro essere ed è il primo essere e non può aver cominciato di esistere. Ma la durata è identica con l'essere durante (172). Dunque ciò che comincia, non può cominciare senza essere preceduto da un essere.Ma ciò che non può cominciare ad esistere,senza un altro essere che lo proceda, è condizionale(200) ed è effetto.Ciò che comincia è dunque effetto. Più Ciò che comincia ad esistere o esce dall'essere o dal non essere. Dal non essere ripugna che esca l'essere;poichè per indi uscire,dovrebbevi in alcun modo essere contenuto.Ma il non essere non contiene l'essere,come il non ente non è l'ente.Dunque ripugna che ciò checomincia ad esistere esca da nessun essere preesistente. Ha dunque origine da altro essere ed è necessariamente effetto. Più. Ciò che ha cominciato di esistere è ente il quale ha ricevuto l'esistenza: poichè esso è passato dalla potenza all'atto di esistere e quindi è stato capicità di ricevere l'esistenza cui poscia ricevette in atto (156). Ma non può averla ricevuta che o dal nulla o da sè, o da un altro essere. Non dal nulla perchè il nulla non può, come si è veduto, contener l'essere; non da sè, perchè se l'ha ricevuta da sè medesimo, dunque l'avea prima di cominciare ad esistere, ossia già esisteva prima di esistere, il che è una contraddizione. Egli è forza dunque ammettere che l'ha ricevuta da un altro essere e che quindi è effetto. Più. Ciò che comincia ad esistere, avanti di esistere è cosa meramente attuabile da un attuante esterno esistente (157). Ma l'essere attuato da un altro essere torna lo stesso che riceverne l'esistenza ed esserne effetto. Dunque ciò che comincia ad esistere è effetto. Più. Ogni ente che comincia, è necessariamente preceduto da altro essere come si è detto. Ma se è da sè, esso è per natura totalmente assoluto, ed escludente ogni necessario legame con altri esseri. Dunque se è da sè esclude necessariamente di essere preceduto da altro essere. Ma in tal caso ciò che comincia è insieme ciò che non comincia: ossia è una contraddizione. Dunque è una contraddizione che ciò che comincia sia da sè, e non sia effetto. Si conferma. Se un ente esiste da sè, e non da alcun altro, esso esiste totalmente indipendentemente da ogni esterna condizione. Ma ciò che comincia di esistere, non può cominciare di esistere se non a condizione che avanti a lui esista un altro essere, e però esiste dipendentemente da una esterna condizione. Dunque ciò che comincia non può essere indipendente, nè da sè ed è quindi necessariamente effetto. Si conferma. Ciò che non può esistere senza esser pre-

ceduto da un altro è condizionale (200); ma ciò che comincia è di tal tempera. È dunque condizionale ed effetto. In fine ogni ente che comincia di esistere è contingente (183) e però mutabile, finito e composto come dai paragrafi antecedenti si ritrae evidentemente (180, 181, 182, 184, 188). Ma ogni ente mutabile, contingente, finito e composto (204) è necessariamente effetto. Dunque ogni ente che comincia è necessariamente effetto.

Prova della parte II. Ciò che comincia ad esistere è lo stesso che effetto. Ma ogni effetto è lo stesso che avente causa. Dunque ciò che comincia è lo stesso che avente causa e però il mentovato giudizio: ciò che comincia è avente causa, essendo fornito di soggetto e di predicato identici è analitico.

206. Si mostra: 1.° che il principio della ragion sufficiente è analitico: 2.° che è più universale di quello della casualità.

Prova della parte I. E per fermo esso viene enunciato così: ogni ente è avente la ragione sufficiente del suo essere. Ma un ente non avente la ragione sufficiente del suo essere non ha quanto basta e si richiede per poter essere: ciò che non ha quanto basta, e si richiede per poter essere, manca del poter di essere e quindi è un ente che non può essere, cioè un ente non ente, ossia una contraddizione. È dunque una contraddizione che ogni ente non abbia la ragion sufficiente del suo essere ed il ricordato giudizio è quindi analitico. Di ogni cosa vi è dunque un perchè necessariamente.

Prova della parte II. Il principio della ragione sufficiente ha il soggetto più universale dell'altro; poichè se è vero che ogni effetto è ente, è però falso che ogni ente è effetto, avendosi l'assoluto il quale è da sè (200) e non è effetto. Ora un giudizio è più universale di un altro quando ha il soggetto più universale (56, 58). Dunque quello della ragion sufficiente è più universale del principio della causalità.

207. Di qui segue 1.° che la nozione generica di causa efficiente si acquista colla ragione, non già coll'esperienza: 2.° che la causa efficiente è sostanza; 3.° la quale può avere azione produttiva o creativa: 4.° l'azione poi è immanente e transuente.

Prova della parte I. La ragione solamente ci fa conoscere che ciò che comincia è effetto e che effetto è avente causa. Dunque essa sola ci scopre la causa efficiente. Quindi Hume, che negò la nozione di causa, perchè a suo avviso non ci è data nè dai sensi nè dalla coscienza, ha sbagliato in due modi: primo perchè non conobbe l'origine della generica nozione di causa, stimando che ogni idea venisse da quelle due fonti; secondo perchè ci è data in particolare anche da quelle due fonti, come vedremo confutando gli occasionalisti.

Prova della parte II. L'operare è un modo di essere ed esige la sostanza. Ma la causa efficiente opera poichè produce l'effetto. Dunque è sostanza.

Prova della parte III. La causa efficiente o produce l'effetto da altro essere preesistente all'effetto medesimo, come lo scultore produce la statua dal marmo ad essa preesistente, o no: se produce al primo modo la causa ha azione produttiva: se al secondo creativa.

Prova della parte IV. Il termine dell'azione o è nella causa, soggetto agente, come il termine dell'azione di vedere dell' animale è la visione, la quale non muta il visibile; oppure è fuori della causa o dell'agente, come il termine dell'azione di scrivere è non già nello scrivente ma nella carta. Dicesi immanente la prima e transeunte la seconda.

208. Si definisce 1.° l'eternità e il tempo: 2.° mostrasi che l'ente assoluto è eterno, e temporaneo l'ente dipendente ossia l'effetto.

Esposizione della parte I. Una durata senza cominciamento, senza fine e senza successione dicesi eternità. Per opposito una durata con cominciamento, con fine almeno possibile e successione si chiama tempo.

Prova della parte II. Se l'ente assoluto ha la prima durata, esso è eterno. Ma senza dubbio ha la prima durata, perchè essendo necessario (143), e immutabile non solo non può esistere, ma ancor non può aver cominciato nè cessare di esistere, nè passare da un termine all'altro, ossia non può ammettere successione. È dunque eterno.

L'opposto è dell'ente dipendente: poichè esso persevera bensì nell'esistenza, come l' esperienza interna ed esterna lo attesta; ma essendo contingente e mutabile ha cominciato e può cessare di esistere e passa da un termine all'altro, ossia ammette successione. È dunque temporaneo.

209. Si definisce 1.° il moto: 2.° il quale è inchiuso nel tempo: 3.° il tempo è costituito dal moto locale anzichè dall'intellettuale.

Esposizione della parte I. Il passaggio che un essere reale fa da un pensiero all'altro, da un modo all'altro, da un punto all'altro dello spazio dicesi moto. Il moto è dunque il passaggio di un essere da un termine all'altro.

Esposizione della parte II. Il tempo inchiude successione di parti, cioè il passato, presente e futuro, ossia un passaggio da un termine all'altro. Ma un tal passaggio è moto. Dunque il tempo inchiude moto. Più. Il tempo esige che l' essere dipendente passi da uno stato anteriore ad un altro posteriore, corrispondente al *primo* e al *poi* cui esso tempo contiene. Ora un tal passaggio è moto. Dunque il tempo inchiude moto. Più. Il tempo è misura dell'operare, o del movimento dell'essere dipendente inchiudente *il prima* o *il poi*; poichè diciamo tanti giorni s'impiegano nel fare il tal lavoro, tante giornate si richiedono di cammino per passare dalla tal città alla tal' altra. Ora la misura è della stessa natura del misurato poichè non ne differisce se non nella qualità, essendo la prima soltanto più piccola del secondo. Il tempo dunque non solo inchiude il moto, ma ancora in fondo è moto.

Esposizione della parte III. Il tempo è una successione, ossia un movimento continuo e uniforme poichè le ore e i giorni scorrono sempre continui e uniformi. Ora tal movimento continuo e uniforme ritrovasi nei moti materiali e specialmente nel sole, il quale fa moto locale e non in quelli dell'anima, la quale non per moto continuo ed uniforme passa dalla potenza all' atto del conoscere o da un atto all'altro. Dunque il tempo è costituito dal moto locale anzichè dall' intellettuale.

Dal ragionato fin qui capirete che un tempo senza principio e fine, quale ce lo presenta l'immaginazione, indipendente dalle cose che si muovono è assurdo perchè si porrebbe una durata reale senza un soggetto durante (179): esso è un'astrazione, che riceve corpo dall' imaginazione. Si capisce inoltre che non è una forma soggettiva della sensibilità, come errando scrisse Kant, poichè essendo esso la durata delle cose e però indistinto da loro è oggettivo, come sono le cose medesime.

210. Si dimostra 1.° che il tempo inchiude la causalità: 2.° e che la cause efficiente, quanto è da sè, non ripugna che produca l'effetto senza mutarsi.

Prova della parte I. Il tempo inchiude necessariamente moto. Ora l'azione del produrre è negli enti mutabili un movimento detto causalità (158). Dunque il tempo inchiude la causalità.

Prova della parte II. La causa efficiente, in quanto precisamente è efficiente, non può produrre se non ciò che è in potenza (158). Ma una causa efficiente puro atto, ed escludente ogni potenza non ripugna perchè l'essere non esclude da sè l'atto puro, il quale è l'essere; come l'essere non esclude l'essere. Dunque una causa efficiente, che nulla produca in sè e non muti sè stessa non ripugna. Ma non ripugna che esseri fuori di lei sieno in potenza. Dunque può produrli senza mutarsi.

DISCUSSIONE VIII.

DELLE CAUSE E DELLA RELAZIONE.

211. Si dimostra 1.° che ogni causa efficiente ha un fine: 2.° che è determinata a conseguire un fine: 3.° ed opera per un fine.

Prova della parte I. La causa efficiente, quando opera è avente il suo effetto, poichè diversamente non sarebbe operante, non operando nulla. Ma ogni effetto è quel termine, il quale finisce l'azione della causa (206, 168) e dicesi fine. Dunque ogni causa efficiente è avente fine.

Prova della parte II. Ogni effetto determinato, quale si è ogni effetto reale esistente, è avente causa determinata. Ma ogni causa efficiente senza determinazione a produrre un determinato effetto è indeterminata: primo, perchè se non ha determinazione a produrre quello anzichè qualunque altro, è evidente che è indifferente a tutti; secondo, perchè se non è determinata a produrre solo quello, essa è indeterminata, non dandosi mezzo tra questi due termini. Dunque ogni causa efficiente, avanti di produrre l'effetto è determinata a produrlo, o a conseguirlo. Ora l'effetto ne è il fine. Dunque è determinata a produrre o conseguire un fine. La determinazione al fine dicesi impulso di natura.

Prova della parte III. Ogni causa efficiente è determinata a conseguire un fine. Ma il fine essendo effetto è termine dell'azione della

causa. Dunque ogni causa ponendo l'azione, pone il fine. Ora ciò vuol dire che l'azione è ordinata ad ottenere il fine. Dunque ogni causa efficiente opera per un fine.

212. Si dimostra 1.° che ogni essere ragionevole opera per un fine: 2.° e che esistono le cause finali: 3.° si confutano due errori.

Prova della parte I. Ogni essere ragionevole, se opera come tale, non può volere la causa efficiente senza volere l'effetto poichè conosce che ogni causa è avente effetto e che però dove non volesse l'effetto voler non dovrebbe la causa. Ma quando egli opera vuole sè stesso operante e causa. Dunque vuole l'effetto corrispondente. Ma l'effetto è fine. Dunque l'essere intelligente, se opera come tale, opera per un fine.

Prova della parte II. Quindi appare con evidenza essere il fine ciò, per cui la causa efficiente è determinata ad agire; poichè ripugna la determinazione dell'efficiente al fine senza il fine, a cui è determinata. Ma ciò per cui l'efficiente è determinata ad agire, si chiama causa finale. Dunque non solo esiste la causa finale, ma ancora ne esistono tante, quante sono le cause efficienti.

Prova della parte III. Da ciò si vede primo, che non si ponno negare le cause finali, come fecero Democrito, Epicuro e Spinoza senza negare anche le efficienti: secondo, che non è temerità, come pensò Cartesio, nè inutile, come opinò Bacone da Verulamio nello scienze naturali l'indagine delle cause finali. Non l'uno, perchè dovrebbe essere temerità anche l'indagine delle efficienti, il che non si tiene; nè puossi; non l'altro perchè le scienze naturali o sperimentali sorgono alla notizia delle cause efficienti per gli effetti, ossia pei fini.

213. Dimostrasi 1.° che ogni ente è vivente o non vivente; 2.° che il non vivente è determinato da natura a fine individuale: 3.° e che il vivente è determinato a fine specifico.

Prova della parte I. Vivente dicesi ogni essere il quale non è inerte, ma capace di attuarsi da sè stesso, ossia di cambiare da sè il suo stato, come sono la pianta, il bruto, e l'uomo, i quali si muovono per un principio interno e proprio. Non vivente è ogni essere, il quale è inerte ossia è incapace di attuarsi da sè, o di cambiare da sè il proprio stato, quale è la materia inorganica, la quale da sè non è capace di modificare la sua tendenza al centro, nè di porsi in moto, quando è in quiete; nè di porsi in quiete, quando è in moto. Ora tra ente capace ed ente incapace di attuarsi da sè e di cambiare da sè il proprio stato non si dà mezzo, come è evidente. Dunque ogni ente è vivente o non vivente.

Prova della parte II. Tutti gli esseri inerti, ossia gli esseri materiali inorganici producono costantemente lo stesso effetto individualmente determinato, come dietro l'esperienza insegna la fisica: così ogni corpo ponderabile è costretto dalla gravità a produrre sempre la stessa tendenza al centro della terra; così il magnete a produrre la stessa tendenza o direzione al polo. Ma l'effetto costante individualmente determinato esige determinazione proporzionata nella causa (209). Dunque ogni essere materiale inorganico, ossia non vivente è da natura determinato ad effetto individuale. Ma l'effetto è fine. Dunque ogni essere non vivente è da na-

tura determinato ad un fine individuale. Più. Tutti cotesti esseri tendono costantemente a produrre il medesimo individuale effetto senza poter cambiare da sè minimamente tale tendenza, perchè sono inerti. Ma il non poter non tendere a produrre un effetto individuo costante è esservi determinato non da sè; ma da natura specifica ; essendo tale determinazione costante comune a tutta la specie. Dunque ogni essere vivente è determinato da natura a produrre un effetto individuo, ossia ad un fine individuale.

Prova della parte III. Tutti gli esseri viventi tendono costantemente a produrre gli stessi effetti specifici , ma non individuali. Così tutte le piante tendono sempre a produrre le dimensioni , la forma, i frutti della loro specie comune senza potere in ciò cambiar da sè la loro tendenza nè i loro effetti specifici. Ma non tutte, sieno pure della stessa specie , non tutte hanno le stesse dimensioni, la stessa forma, gli stessi rami, gli stessi frutti, sia quanto al numero, sia quanto al luogo , sia quanto alla bontà. Ora se non possono da sè cambiare la tendenza agli effetti specifici ma soltanto agli individuali, è evidente che ai primi e non ai secondi sono i viventi determinati da natura. Dunque i viventi sono da natura determinati ad effetto e a fine specifico e non individuale.

214. Si dimostra : 1.° che l' essere sensitivo è determinato da natura a fine specifico sensibile : 2.° e che l' intelligente a fine specifico intelligibile.

Prova della parte I. L' essere sensitivo tende costantemente a sentire , poichè il sentire è il suo atto di operare , e non può cambiare la sua tendenza specifica al suo effetto, il quale è appunto il sentire. Ma se non può cambiare la tendenza al sentire , può non di meno tendere a sentire piuttosto un individuo sensibile che un altro. Dunque è determinato soltanto ad effetto sensibile specifico, ossia a fine sensibile specifico.

Prova della parte II. Il medesimo è dell' intelligente , il quale è determinato, come tale, da natura bensì a intendere, ma non già ad intendere piuttosto un vero che l' altro. Dunque è determinato da un fine intelligibile specifico.

215. Quindi risulta 1.° che i viventi soltanto si muovono da sè al fine individuale: 2.° ma in gradi diversi di perfezione.

Prova della parte I. I viventi soltanto non sono da natura determinati al fine individuale (213, 214). Ma essi tendono al fine individuale. Dunque vi si determinano da sè.

Prova della parte II. Essi vi si determinano mediante l'apprensione. E per fermo l' esperienza costante universale, ed uniforme mostra che ogni vegetabile attira a sè, ossia apprende gli umori dalla terra e le influenze dall' atmosfera cui lavora internamente e assimilandole converte in propria sostanza e cresce , poichè chi riceve forza è che aumenti e cresca. Ora per l' apprensione il vegetabile riceve. Dunque per apprensione cresce e quindi da essa è determinato al fine.

Gli esseri poi sensitivi apprendono gli oggetti sensibili dilettevoli e per tale apprensione loro , come l' esperienza il dimostra , si determinano al fine individuale , ossia tendono da sè al fine individuale.

Gli esseri intelligenti per ultimo apprendendo che l' effetto è con-

veniente alla causa efficiente, apprendono il fine individuale, conveniente secondo natura, e per tale apprensione, che è loro propria, si determinano al fine individuale, o in altri termini, tendono da sè al fine.

216. Dimostrasi 1.° che il fine o è prossimo, o medio, o ultimo: 2.° e che il fine non si ottiene se non con dei mezzi.

Esposizione della parte I. Può la causa efficiente produrre un effetto ordinato a produrre un altro, il quale ne produca un terzo. Chi scrive una lettera produce il movimento della mano ordinato a produrre il movimento della penna, il quale produce la scrittura o la lettera. Il movimento della mano è l'effetto primo o prossimo ottenuto che non ne suppone altri; quello della penna è medio, poichè ha un effetto avanti e dopo; la scrittura poi è l'ultimo perchè ne ha innanzi e non dopo. Ora ogni effetto è fine o è prossimo, o medio, o ultimo.

Prova della parte II. La causa efficiente non può ottenere l'effetto prossimo senza l'azione produttiva, nè il medio senza il prossimo; nè l'ultimo senza i due precedenti, perchè l'azione produttiva è necessaria a produrre l'effetto prossimo e questo a produrre il medio; e il medio l'ultimo. Ora ciò che è necessario alla causa per produrre l'effetto, dicesi mezzo. Dunque non può ottenersi l'effetto senza il mezzo. Ma l'effetto è fine. Dunque senza mezzo non si ottiene il fine.

Per ottenere però lo stesso fine non occorre sempre adoperare lo stesso mezzo ed allora che più mezzi si prestano a ottenerci il fine. Così buoni mezzi per viaggiare sono le gambe, le calvalcature, le carrozze e i vagoni delle ferrovie. Laonde più generalmente il mezzo è: ciò che conduce al fine.

217. Dimostrasi 1.° che l'ultimo soltanto ha vera ragion di fine: 2.° che esso determina primitivamente ad operare la causa efficiente o l'agente: 3.° e che è il primo nell'apprensione o intenzione, e l'ultimo a conseguirsi, ossia nell'esecuzione rispetto agli agenti conoscitivi.

Prova della parte I. Fine è propriamente ciò che finisce l'azione della causa efficiente o dell'agente (210). Ma nè il prossimo, nè il medio finiscono l'azione della causa o dell'agente, ma soltanto l'ultimo, poichè altrimenti la causa non passerebbe sino all'ultimo. Dunque l'ultimo soltanto è propriamente fine.

Prova della parte II. Il fine determina la causa efficiente ad operare; poichè la determinazione della causa efficiente al fine senza il fine stesso è una contraddizione (210, 211). Ora soltanto l'ultimo è il vero fine. Dunque esso determina primitivamente la causa efficiente o l'agente ad operare.

Prova della parte III. La causa conoscente si determina ad operare per l'apprensione (215). Ma senza il fine ultimo non si dà determinazione ad operare. Dunque l'apprensione del fine ultimo determina primitivamente la causa conoscente ed è quindi il primo nell'apprensione o intenzione di essa. Ma i mezzi sono necessarii a pro-

durre il fine e vanno innanzi ad esso, come la causa all'effetto (215) nel conseguirlo, o nell'esecuzione. Dunque il fine ultimo è primo nell'apprensione o nell'intenzione ed ultimo nell'eseguimento rispetto agli agenti conoscitivi.

218. Dimostrasi 1.° che soltanto la causa intelligente conosce propriamente il fine: 2.° e che essa sola si muove propriamente da sè al fine.

Prova della parte I. Il fine o si considera nell'intenzione ed è causa della determinazione dell'agente ad operare, o si considera nell'esecuzione ed è effetto e termine dei mezzi adoperati (215, 216) e dell'azion dell'agente medesimo. Dunque per conoscere il fine, come fine, bisogna conoscerlo e come causa e come effetto, nei due ordini mentovati. Ma le idee di causa e di effetto esprimono relazioni (20) le quali sono intelligibili (27) ed esigono il conoscente intelligente. Dunque la sola causa intelligente conosce propriamente il fine.

Prova della parte II. La sola causa intelligente ha propriamente l'apprensione del fine. Ma gli esseri per essa si determinano e si muovono da sè al fine (214). Dunque la causa intelligente soltanto si muove da sè propriamente al fine. Laonde gli esseri soli intelligenti propriamente operano con l'intenzione del fine.

219. Si dimostra 1.° che ogni agente ha un fine ultimo: 2.° e che non può averne che un solo.

Prova della parte I. Ogni causa o agente in atto è avente un fine. Ma non ha ragion di fine che l'ultimo (116). Dunque ogni agente ha un fine ultimo. Più. Ogni causa agente in atto è determinata ad agire. Ma solo il fine ultimo determina ad agire (216). Dunque ogni agente ha un fine ultimo.

Prova della parte II. Ogni causa od agente in atto si muove verso il fine ultimo. Ma due o più fini ultimi diversi contemporaneamente esigono che l'agente abbia contemporaneamente due o più direzioni diverse. Dunque un agente con due o più fini ultimi diversi ha due o più direzioni diverse ad un tempo. Ma un agente non può muoversi ad un tempo in direzioni diverse. Dunque non può avere due o più ultimi fini diversi. Ne ha quindi un solo.

220. Il fine può essere 1.° universale e particolare; 2.° principale e accessorio: 3.° oggettivo e formale: 4.° dell'opera e dell'operante.

Esposizione della parte I. Fine universale è quello che è comune a tutti gli agenti, come il fine dell'alimentarsi degli animali è il conservarsi. Fine particolare è quello che non è comune a tutti: così il fine dell'insegnare è l'imparare dello scolaro. Per ciò scorgesi esservi fini più o meno universali, specifici e generici.

Esposizione della parte II. Il fine principale è quello, cui l'agente primieramente e direttamente vuole: l'accessorio poi è quello, che è voluto secondariamente e quasi conseguenza del primo. Fine primario dello scolaro è l'imparare, e fine accessorio può essere la gloria.

Esposizione della parte III. La cosa, che vuolsi dall'agente conseguire è il fine oggettivo, e l'atto con cui si possiede la cosa voluta, è il formale. Dio è per i beati il fine oggettivo e l'atto di possederlo

e il formale. Quindi s'intende che cosa sia fine *il quale* e fine *al quale:* il primo è la cosa voluta: il secondo è il soggetto, a cui la cosa si vuole.

Esposizione della parte IV. Si chiama fine dell'operare dell'agente ciò che l'opera stessa di sua natura ottiene, e fine dell'operante quello, che esso operante intende di ottenere. Così dallo studiare dello scolaro ne nasce l'imparare ed è fine dell'opera: ma lo scolaro può prefiggersi altri fini, come sarebbe la lode, fine dell'operante. Dove si vede che il fine dell'operante può esser diverso da quel dell'opera.

221. La efficiente può essere 1.° causa per sè o per accidente: 2.° fisica o morale: 3.° necessaria o libera.

Prova della parte I. La causa efficiente per sè è quella che fa esistere colla propria virtù l'effetto, come il fuoco fa esistere la combustione nel combustibile. Dicesi per accidente quella, che è congiunta con la vera causa di un effetto, ma che non concorre a produrlo: se un filosofo canta è causa per sè del canto, non come filosofo, bensì come cantore o musico.

Prova della parte II. Dicesi fisica o morale secondochè concorre all'effetto o con azione fisica, come il fuoco alla combustione, o con azion morale, qual sarebbe chi persuadesse altrui ad incendiare la casa del suo nemico.

Prova della parte III. Dicesi necessaria quella che non può non produrre l'effetto, come il grave libero non può non cadere: e libera quella che può non produrre l'effetto: tale è il ladro, il quale può non rubare.

222. La efficiente può essere ancora 1.° totale o parziale: 2.° universale o particolare: 3.° univoca ed equivoca.

Prova della parte I. Dicesi totale o parziale secondo che produce o no tutto l'effetto da sè. So un cavallo tira la carrozza da sè, è causa totale del moto di essa; se con altri, è causa parziale: le cause parziali diconsi concause.

Prova della parte II. Si appella universale o particolare secondochè produce effetto universale o particolare: così Dio che concorre a tutti gli effetti della creatura è causa universale, e ogni creatura è causa particolare de'suoi effetti.

Prova della parte III. Dicesi univoca o equivoca, secondochè produce o no effetti simili a sè nella natura. Il leone che genera il leone è causa univoca, l'orologiaio che fa gli orologi è causa equivoca.

223. La causa efficiente può essere 1.° principale o istrumentale: 2.° prossima o remota: 3.° prima o seconda.

Prova della parte I. Se la causa per virtù propria produce l'effetto dicesi principale, e istrumentale se per virtù di un'altra. Lo scrivano produce per virtù propria il movimento della mano e la penna produce i caratteri sulla carta per virtù del primo.

Prova della parte II. Si denomina poi prossima o remota, secondochè produce immediatamente o mediatamente l'effetto. Lo scoppio della caldaia ha per causa prossima la forza espansiva del vapore e per causa remota il calorico.

Prova della parte III. La causa efficiente o non riceve da causa anteriore la virtù di operare, o la riceve da essa. Se non la riceve si dice causa prima; se la riceve causa seconda. Dio non ricevendo la virtù di operare da causa anteriore è causa prima: le creature che da lui la ricevono sono cause seconde. Quindi le creature sono strumenti di Dio.

224. Si dimostra 1.° che le cause seconde sono possibili: 2.° che esistono: 3.° e che l'idea di causa sufficiente ci é data in particolare anche dalla coscienza o dai sensi.

Prova della parte I. Far esistere qualcosa che prima non esisteva, è per la causa seconda produrre delle mutazioni in sè, o in altro essere, poichè il termine dell'azione non può essere che entro la causa o fuori (207). Ora il principio di produrre tali mutazioni è dipendente da essere preesistente (207) e quindi contingente, finito e creato. Dunque non ripugna ad un soggetto creato e però le cause seconde sono possibili. Più. L'operare attribuito da noi alle sostanze create è un modo di essere dipendente, mutabile, contingente, finito. Ma il modo di essere così condizionato non ripugna alle sostanze create (172). Dunque non ripugnano le cause seconde. Più. L'operare attribuito alle cause seconde è essere finito, poichè l'operare non è il niente. Ma l'essere finito non ripugna all'essere finito, poichè ripugnerebbe l'essere con l'essere. Dunque l'operare finito non ripugna alle sostanze create che sono esseri finiti. Più. Il potere di operare è quello di passare dalla potenza all'atto. Ma questo non ripugna alle sostanze finite (172). Dunque neppure il poter d'operare. In fine ciò anche si mostrerà dalla soluzione delle difficoltà, e dalla seconda parte che tosto soggiungiamo.

Prova della parte II. È indubitato che si danno esseri viventi (213, 214, 215). Ma il vivente attua o muta sè stesso, come si è detto ne' luoghi citati. Dunque si danno degli enti finiti operanti, e le cause seconde perciò esistono. Più le sostanze finite hanno una durata reale da loro indistinta, ed è il tempo (208). Ora il tempo include causalità (209). Dunque le sostanze finite sono generate della causalità è però le cause seconde esistono. Più. La coscienza ci attesta il me giudicante, volente, imaginante, senziente e movente un corpo senziente con lui. Ora ciò che vuol dire che l'io produce dei giudizi, dei voleri, delle rappresentazioni fantastiche, delle sensazioni e dei movimenti che prima non esistevano. Dunque la coscienza ci attesta che l'io produce degli effetti, e perciò esistono le cause seconde. Più. La coscienza ci attesta che siamo mutati in tutti i cinque sensi esteriori dagli oggetti esterni (176): poichè noi sentiamo determinatamente i corpi esterni e il sentirli ed esserne mutati si connettono. Dunque i corpi esterni ci mutano o producono in noi delle mutazioni. Ma ciò costituisce la causa seconda. Dunque ogni corpo che ci tocca e muta è causa seconda. Più. Il moto è un fenomeno generale ed evidentissimo ai sensi; poichè gli esseri inorganici sono attivi per la gravità, e gli altri si muovono da sè in qualche modo più o meno perfetto. È inoltre un assioma fisico che nei corpi all'azione sta opposta ed eguale la reazione. Dunque tutto in natura opera, e le cause seconde esistono. In fine tal verità è co-

stante, uniforme, e comune a tutti gli uomini, come risulta da tutte le lingue aventi verbi attivi e passivi; è appoggiata all'evidenza della coscienza, della sensibilità e della ragione, non contravviene ad alcun vero indubitato, anzi riceve tanto maggior lume, quanto più le coscienze progrediscono. Dunque ha tutti i caratteri della verità del senso comune ed è quindi indubitatissima.

Prova della parte III. Che la nozione di causa efficiente ci sia data dalla coscienza lo abbiamo dimostrato nella seconda parte, dove si è fatto vedere che l'io fa esistere dei giudizi, dei voleri, dei fantasmi, delle sensazioni, dei moti del corpo che prima non esistevano. Che poi ci sia data anche dai sensi, in quanto riferiscono, cioè alla coscienza, le sensazioni e le mutazioni avute dagli oggetti esterni è pure cosa posta fuor d'ogni dubbio come similmente abbiamo chiarito ad evidenza. Dunque la nozione di causa in particolare ci è porta dalla coscienza e dai sensi, e quindi errò Hume quando asserì il contrario (207). Nè vale il dire con Hume che a conoscere la causa efficiente in particolare farebbe mestieri, primo, sapere il perchè l'uomo con la volontà move certi organi e non certi altri, come sarebbe il cuore; secondo, che cosa sia la forza con cui l' uomo muove il corpo e il vincolo di unione tra l'anima e il corpo; terzo, che i sensi ci mostrassero connessione, non successione di oggetti. Imperocchè il primo prova solo che l'uomo con la volontà non produce che certi effetti, ma non tutti. Il secondo prova che la coscienza solo ci attesta essere un fatto che l'uomo ha la forza di muovere il corpo, senza darcene più ampia notizia: la notizia poi dell'unione dell'anima col corpo è attestata dalla coscienza, come un fatto, nè è necessario sapere il come l'anima sia unita al corpo, affine di conoscere se l' uomo con la volontà move il corpo; essendo due cognizioni di due oggetti diversi. Quanto al terzo rispondiamo così: i sensi solo ci danno successione rispetto alle mutazioni fatte in noi dagli oggetti esterni sentiti, si nega; rispetto alle mutazioni che producono agendo l'uno sull'altro, si suddistingue; i sensi soli ci danno delle successioni, si concedo; i sensi accompagnati dalla ragione, si nega. Ciò è chiaro per il detto di sopra. Soltanto aggiungiamo che se Dio produce tutto, non può ottener nessun effetto nè alcun fine dalle creature, e quindi in tale ipotesi le ha create inutilmente. Ora ciò è assurdo, perchè ogni causa opera per un fine proporzionato (211). Dunque è assurdo che le creature non oprino.

225. Obbiettano: 1.° l'idea di causa efficiente rappresenta alcun che di divino: 2.° e una forza infinita: dunque le creature non possono essere cause efficiente.

Rispondo al primo. L' idea di causa efficiente indipendente rappresenta alcun che di divino, concedo; l'idea di causa efficiente dipendente, quali sono le creature, rappresenta alcun che divino, nego.

Rispondo al secondo negando l'asserzione. La forza infinita è indipendente: ma quelle delle creature è dipendente soggettivamente, perchè è un effetto dell'Assoluto Creatore, e oggettivamente, perchè le creature non ponno produrre che dipendentemente da essere preesistente.

226. Dio è causa adeguata: ma la causa adeguata opera tutto: dunque nulla operano le creature.

Rispondo. Dio è causa adeguata nell' ordine suo di causa prima, concedo: in ogni ordine di cause, nego. È quest'ultimo appunto che gli avversari devono provare e non cadere, come fanno in una vergognosa petizione di principio. Distinguo pure l'altra premessa: la causa adeguata opera tutto nel suo ordine, concedo; negli altri, nego; e quindi nego conseguenza e conseguente.

227. Obbiettano: se Dio operasse solo produrrebbe gli stessi effetti: dunque le cause secondarie sono inutili.

Rispondo negando l'antecedente. Primo, non otterrebbe gli stessi effetti quanto al modo di produrli, essendo diverso il produrre un effetto immediatamente dal produrlo mediatamente, ossia per mezzo delle creature. Secondo non otterrebbe gli stessi effetti quanto al fine ultimo, che è la sua manifestazione alle creature; poichè le creature non essendo, in sì fatta ipotesi, causa della cognizione, ma Dio soltanto, non lo potrebbero conoscere con cognizione loro propria, nè amare (tendenza della cognizione). Dunque non potrebbe Dio avere il suo ultimo fine nella creazione. Perciò negasi il conseguente.

228. Obbiettando da ultimo: 1.° i corpi sono inerti: dunque non operano: 2.° operazione è un modo dell' operante: dunque una sostanza non può mutarne un'altra.

Rispondo al primo: distinguo l'antecedente. I corpi sono inerti, cioè non possono cambiar da sè il loro stato di moto e di quiete, come fanno i viventi (213), concedo: i corpi sono inerti; cioè non possono muoversi nel senso che abbiano ripugnanza al moto, nego. Abbiamo anzi dimostrato il contrario (224) e tutti i corpi tendono al centro loro di attrazione, come insegna la fisica. Quindi negasi il conseguente.

Rispondo al secondo. Distinguo l'antecedente. L'operazione è un modo dell'operante, si concede: il termine di essa è un modo, perfezione dell'operante, suddistinguesi: il termine dell'operazione immanente, concedo; il termine dell'operazione transuente, nego (207). Quindi nego il conseguente.

229. Dimostrasi 1.° che esiste la causa materiale e formale: 2.° che alla finale efficiente materiale o formale riduconsi tutte le altre cause: 3.° e che la causa finale muove l'efficiente e questa la materiale o formale.

Prova della parte I. La causa efficiente o produce l'effetto da sostanza preesistente, come l' orefice dall' oro preesistente o no (207); ciò da cui l'efficiente forma l' effetto, dicesi causa materiale. Dunque esiste. Ma la causa materiale non può dare l'effetto se non riceve dall'efficiente qualcosa per cui venga costituita un essere diverso dispecie da quel di prima: l'oro non puòdiventar anello,se non riceve dall'orefice la forma di anello, cui prima non avea. Dunque a produrre l'effetto fa mestieri che la causa efficiente introduca nella causa materiale ciò, per cui essa viene costituita un essere diverso di specie da quel di prima, cioè, la causa formale, la quale per ciò esiste.

Prova della parte II. Il dubbio può cadere soltanto intorno alla causa istrumentale, oggettiva ed esemplare. Ma la prima si riduce alla

causa efficiente, perchè lo strumento agisce in quanto riceve la forza dalla causa principale (223).

La causa oggettiva è l'oggetto in quanto dà la specie all'atto di operare. Poichè l'atto di vedere, p. es., non è l'atto di udire come il visibile non è il sonoro. Ma l' atto di vedere è costituito tale dall'oggetto visibile, poichè senza il visibile non si dà atto di vedere: e l' atto di udire è costituito tale dall'oggetto sonoro per la stessa ragione. Dunque l' atto è costituito nella sua specie dall' oggetto. Ora ciò che costituisce nella specie un effetto è la causa formale. Dunque la causa oggettiva riducesi alla formale.

La causa esemplare è quell'idea che determina l'agente intellettuale a produrre fuori di sè la cosa ideata: poichè l'apprensione produce tendenza o volere proporzionato : al volere corrisponde il fare o il produrre : a questo l'effetto che è la cosa ideata. Ma la cosa ideata essendo conforme all'idea, è da essa costituita in una determinata specie. Dunque l' idea è ciò per cui la cosa ideata viene costituita in una determinata specie ed è quindi ridotta alla causa formale. Potrebbe ridursi anche alla finale.

Concludiamo dunque che tutte le cause riduconsi alla finale, efficiente, materiale e formale.

Prova della parte III. La causa finale determina l' efficiente ad operare (211, 217). Ma l' efficiente come abbiamo ora veduto, muove la causa materiale e formale. Dunque l' ordine delle cause è che la finale mova l'efficiente e questa le altre due.

230. Dimostrasi 1.° che esistono relazioni: 2.° le quali sono reali o logiche: 3.° e queste ultime sono o essenziali o accidentali.

Prova della parte I. Havvi degli esseri i quali hanno riferimento ad altri quali sono l'effetto, il figlio, il servo, che riferisconsi alla cagione, al padre, al padrone: l'individuo alla specie e questa al genere ; il concreto all'astratto e il particolare all' universale. Ma il riferimento di una cosa all'altra domandasi relazione. Esistono dunque delle relazioni.

Prova della parte II. Il riferimento d' una cosa all' altra o è nelle cose stesse indipendentemente dalla nostra considerazione , qual si è quello dell' effetto alla cagione o è dipendente dalla mente, e formato da essa qual si è quello del predicato al soggetto. Nel primo caso la relazione è reale, e logica nel secondo. Dunque le relazioni sono reali e logiche. Più. La relazione è come i suoi termini dai quali è specificata. Ma questi possono essere idee reali e logici. Le relazioni son dunque reali e logiche.

Prova della parte III. Chiamò essenziale quella relazione che non può non essere in un soggetto (164). Ora havvi delle relazioni che non ponno non esser nel loro soggetti , essendo questi identici con quelle: così è impossibile concepire la parte, l'effetto, il mosso, la scienza, il potere senza il riferimento al tutto, alla cagione, al motore, allo scibile, alla cosa possibile. Havvi dunque delle relazioni reali essenziali, dette dagli antichi trascendentali.

Relazione accidentale è poi quella, che può non esser nel soggetto (164). Ma havvi delle relazioni che ponno non esser nel loro soggetti, non essendo questi identici con esse : come le relazioni di padre e di fi-

glio, di padrone e di servo ponno non essere nell' uomo. Dunque havvi anche delle relazioni reali accidentali.

231. Si dimostra 1.° che la relazione reale accidentale esige quattro condizioni 2.° e che essa relazione è il medesimo fondamento reale riguardato non assolutamente, ma in quanto riferisce il soggetto al termine.

Prova della parte I. Il soggetto delle relazioni è ciò in cui essa dimora : ma essa è un accidente reale domandante un soggetto reale. Dunque, primo, la relazione accidentale reale esige un soggetto reale.

Il fondamento è ciò per cui il soggetto è realmente riferito , e come consociato ad un altro essere. Ma se non è reale non vi può essere riferimento e consociamento reale , poichè ne manca la causa reale. Dunque la relazione reale accidentale esige in secondo luogo fondamento reale.

L' essere a cui è riferito il soggetto, dicesi termine della relazione. Ma se questo non è reale, il soggetto non è riferito realmente ad alcuna cosa nè vi ha luogo a relazione. Dunque, in terzo luogo, la relazione accidentale reale esige termine reale. Avvertasi che le relazioni essenziali ponno non aver termine reale, attuale; ma basta il possibile. Così la mano, che è parte , dice ordine al corpo umano, suo tutto ; ma non esige , pena la sua distruzione, di essere nel suo tutto: così il potere non può darsi senza la cosa possibile, ma può bene stare senza la cosa potuta in atto , quali sono tutti i poteri che l' uomo non isvolge , ma che potrebbe svolgere. La relazione da ultimo è riferimento reale di un reale soggetto ad un termine reale. Ora la cosa realmente riferita è realmente opposta a quella a cui è riferita , e le cose realmente opposte sono realmente distinte. Dunque il soggetto è realmente distinto dal termine della relazione. E poi se ciò non fosse la relazione sarebbe di identità, non già accidentale e reale. Nelle relazioni di causa l' agente è il soggetto, l' azione produttiva è il fondamento, la cosa prodotta è il termine, il quale è realmente distinto dal soggetto.

Prova della parte II. Il riferimento del soggetto al termine è l'atto o l' esercizio della cosa riferente , voglio dire del fondamento. Ma l' atto della cosa riferente non è da essa distinta che per astrazione, giacchè in concreto ne è anzi il compimento , come accade in ogni ente. Dunque il riferimento del soggetto al termine, ossia la relazione non è distinta dal fondamento che per astrazione ed è il fondamento stesso in quanto riferisce il soggetto al termine.

232. La relazione reale 1.° nasce percipuamente da tre capi: 2.° ed è o non è vicendevole.

Prova della parte I. Una cosa o è riferita ad un' altra a cagione del suo essere, come la parte al tutto , la scienza allo scibile : o a cagione del suo operare, come il padre al figlio: e a cagione della convenienza, o disconvenienza, come una superficie bianca conviene con un' altra bianca e disconviene con un' altra non bianca. Ora queste sono le precipue relazioni reali. Dunque esse nascono da tre capi precipuamente.

Prova della parte II. Dicesi vicendevole o non vicendevole la re-

lazione secondochè i termini si riferiscono mutuamente l'uno all'altro o no. Vicendevole è quella del padre al figlio; non vicendevole è quella della scienza al suo oggetto e delle creature a Dio. Poichè la scienza e la creazione non portando reale mutazione nell'oggetto e in Dio, ne segue che in essi la relazione non ha reale fondamento, e che quindi non è reale, ma di ragione.

La relazione reale vicendevole o è dello stesso nome, quale si è quella di simiglianza e di uguaglianza, o non ha lo stesso nome, quale si è quella di paternità, e di figliazione.

Dopo aver trattato dei supremi principii, donde risulta la cognizione e l'essere dell'ente comune, rimane ancora a parlare di quelli dell'operare (145). Il che faremo nella seguente Discussione.

DISCUSSIONE IX.

DEI SUPREMI PRINCIPII DONDE RISULTA L'OPERARE DELL'ENTE.

233. Dimostrasi 1.° che l'operare risulta dal soggetto operante e dall'oggetto operato: 2.° e che l'oggetto è fine immediato del soggetto operante.

Prova della parte I. L'operare è un modo di essere, poichè essendo atto secondo (156) può non esser nel primo. Ora il modo esige un soggetto (169). Dunque l'operare ha un soggetto. Ma questo soggetto dicesi operante (157). Dunque l'operare risulta da un soggetto operante. Ma un operare che nulla opera è un'operare non operare. Dunque l'operare risulta anche da un oggetto operato.

Prova della parte II. L'oggetto è termine immediato dell'azione, essendone l'effetto. Ma il termine è fine. Dunque l'oggetto operato è fine immediato dell'azione.

Mediante l'azione poi l'oggetto termina anche il soggetto. Ora ciò che termina un ente mediatamente dicesi fine mediato. Dunque l'oggetto operato è fine mediato del soggetto operante.

234. Si definisce 1.° il potere e la tendenza: 2.° il bene: 3.° e il buono.

Esposizione della parte I. L'essere del soggetto operante non è l'atto di operare, perchè la sostanza non è il modo; bensì è ciò che può aver l'atto di operare ossia può attuarsi. Ma non potrebbe attuarsi dove non ne avesse il potere. Dunque ogni soggetto operante ha il potere di attuarsi. Quindi astrattamente pigliato il potere è non già l'atto di operare, ma cosa che può attuarsi, ovvero ciò, con cui il soggetto può attuarsi.

Lo sforzo poi ed il conato del potere ad acquistar l'atto o ad attuarsi dicesi tendenza. Laonde il potere è cosa che tende essenzialmente all'atto di operare. Ma l'atto di operare inchiude l'oggetto almeno operabile. Dunque ogni potere tende essenzialmente all'atto e mediante l'atto all'oggetto.

Esposizione della parte II. L'oggetto termina e compie la tendenza dell'operante, poichè (ottenuto) in esso riposa. Ora ciò che ter-

mina, compie e dà riposo a una tendenza dicesi bene: così bene dell'assetato diciamo essere la bevigione, del famelico il cibo, dell'assiderato il calore, del perduto di forze le piume. Il bene dunque è ciò che può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza qualunque. Ma l'essere e non già il non essere o il nulla può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza. Dunque l'essere in quanto può terminare, compiere e dar riposo a una tendenza è ciò che propriamente dicesi bene.

Esposizione della parte III. Buono è ciò che partecipa al bene. Quindi dicesi buona una tendenza quando è indirizzata a conseguire il suo oggetto, come buono dicesi uno scolaro, indirizzato a compiere tutti i suoi doveri, perchè così partecipa al suo bene.

235. Da ciò segue 1.° che il bene non è altro che l'ente con una relazione alla tendenza: 2.° e che ogni ente è buono.

Prova della parte I. Il bene è l'ente in quanto può terminare, compiere e dar riposo alla tendenza. Ora ciò che può terminare, compiere e dar riposo è relativo alla tendenza, la quale può ricevere tutto ciò. Dunque il bene altro non è fuorchè l'ente con una relazione alla tendenza.

Prova della parte II. Il bene della tendenza è una proprietà degli enti, la quale può terminare, compiere e dar riposo a quella: così il bene della vista non è quella proprietà, per cui i corpi sono sonori, odorosi, saporosi ecc. ma bensì quella, per cui sono colorati. Ora ogni ente deve poter terminare, compiere e dar riposo a qualche tendenza, poichè altrimenti sarebbe nulla. Dunque ogni ente partecipa al bene di qualche tendenza e però è necessariamente buono.

236. Dimostrasi 1.° che ogni bene è fine, ogni fine è bene: 2.° e che la nozione di bene e di fine è primitiva.

Prova della parte I. Il bene è propriamente l'essere termine, compimento e riposo della tendenza (234). Ma il fine essendo ciò che finisce l'azione dell'agente (211) è necessariamente termine, compimento e riposo di essa azione o tendenza. Dunque ogni bene è fine e ogni fine è bene.

Prova della parte II. L'uomo conosce primitivamente che tutto il reale tende ad un termine reale; poichè il movimento sì del soggetto che dell'oggetto è un fenomeno generale e primitivo, il quale esige soggetto e termine reale (233). Ma ogni termine reale di tendenza forma il suo compimento e riposo reale, poichè altrimenti non terminerebbe nulla e dicesi bene e fine. Dunque la nozione di bene e di fine è primitiva.

237. Dimostrasi 1.° che il bene e il fine è perfezione della tendenza: 2.° e si dà la nozione del perfetto e dell'imperfetto.

Prova della parte I. Il bene e il fine danno compimento all'essere che vi tende. Ora il compimento dell'essere chiamasi perfezione. Dunque il bene e il fine è perfezione dell'essere che vi tende.

Esposizione della parte II. Il compimento di un essere o è pieno o no. Se è pieno allora nulla più gli manca e dicesi perfetto: il perfetto è dunque ciò a cui nulla manca secondo natura, poichè la natura è il

il principio della tendenza. Se non è pieno gli manca qualcosa e si dice imperfetto: e perciò imperfetto è ciò a cui manca qualcosa secondo natura.

238. Avanti di porgere la divisione del bene è mestieri 1.° dare la nozione del male: 2.° dimostrare che un essere il quale sia il male è una contraddizione: 3.° e spiegare in qual senso può darsi il male.

Esposizione della parte I. Il male è contrario al bene. Ora il bene è ciò che può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza. Dunque male è ciò che non può terminare, compiere o dar riposo ad alcuna tendenza. Male dicesi ciò che partecipa al male, ovvero ciò che non partecipa al bene. Scorgesi di leggeri che il male è imperfezione e che il male è imperfetto.

Prova della parte II. Il male è ciò che non può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza. Ora ciò che non può terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza non è che il nulla (134, 135). Dunque un essere il quale sia il male non è che il nulla. Ora un essere il quale non è che il nulla è un essere non essere, cioè una contraddizione. Dunque un essere il quale sia il male è una contraddizione.

Esposizione della parte III. Sebbene ripugni un ente incapace di terminare, compiere e dar riposo ad alcuna tendenza, pure non ogni ente è capace di terminare, compiere e dar riposo ad ogni tendenza. Anzi avviene bene spesso che un essere tolga all'altro la dovuta perfezione, cioè quella a cui tende secondo natura (137). Perciò male si dice la perdita della sanità, dell'onore, dell'onestà e simili, le quali cose non sono altro che privazione di quella perfezione, a cui tende natura. Il male non è altro dunque che la privazione d'una perfezione o d'un bene dovuto a un essere secondo sua natura.

Per la qual cosa si capirà che la limitatezza delle cose finite non si può chiamare con Leisbnitz malo metafisico, perchè loro ripugna la tendenza alla illimitatezza dell'essere.

239. Il bene ripartesi 1.° in intellettuale e morale: 2.° sensibile e fisico: 3.° in utile, convenevole e dilettevole.

Esposizione della parte I e II. Il bene è termine e compimento della tendenza: ora la tendenza può essere, primo, intellettuale e morale secondochè tale è il soggetto di lei, qual si è l'uomo: secondo può essere sensitiva quale si trova nei bruti, ovvero fisica quale nelle piante e negli esseri inorganici. Dunque il bene è 1.° intellettuale e morale: 2.° sensibile e fisico. Abbiamo posta la tendenza vegetabile sotto la categoria della *tendenza fisica* non per altro che per non introdurre novità nella nomenclatura della divisione del bene, comecchè ei paia necessaria.

Esposizione della parte III. Il bene è termine e compimento della tendenza. Ora i mezzi terminano e compiono la tendenza al fine, poichè non può un agente tendere al fine senza tendere ai mezzi, e però compiono la sua tendenza al fine (216). Dunque i mezzi sono un bene detto utile perchè si usa per ottenere il fine.

Il fine o il bene ottenuto coi mezzi è effetto naturale dell'agente. Ora l'effetto naturale della causa le è proporzionevole o convene-

vole. Dunque il bene ottenuto coi mezzi dall' agente è convenevole. Più. Il bene ottenuto coi mezzi è compimento e perfezione naturale dell' agente, poichè vi tende secondo natura. Ora ad ogni ente è convenevole il suo compimento e perfezione naturale: così al famelico è convenevole il cibo. Dunque il bene ottenuto dall' agente coi mezzi è anche convenevole.

Consegnito il bene convenevole a cui l' agente tendeva, cessa il tendere e il moto e si ha il riposo. Ma questo riposo è termine e compimento della tendenza e del moto, e perciò è bene. Dunque il riposo nell' oggetto conseguito è bene. Questo riposo è detto piacere nei bruti e felicità negli enti ragionevoli ed è ciò che dicesi dilettevole.

240. Dimostrasi 1.° che il bene intellettuale e morale è maggiore del sensibile e fisico: 2.° e che in fra gli ultimi tre beni il precipuo è il convenevole: 3.° conseguenza importante.

Prova della parte. I. Il termine e il compimento di una tendenza è proporzionato ad essa. Ora la tendenza intellettuale e morale è maggiore della tendenza sensitiva e fisica. (213, 214, 215). Dunque il bene intellettuale e morale è maggiore del sensibile e fisico.

Prova della parte II. L' agente tende primieramente e direttamente al convenevole, poichè esso tende al mezzo o all' utile soltanto per giugnere al primo. Ora quello, a cui l' agente tende primieramente e direttamente è fine o bene principale e l'altro è accessorio e non principale (220). Dunque il convenevole e non l' utile è il bene cipale.

Il riposo poi è effetto dell' oggetto conseguito, ossia del convenevole. Ora l' effetto è dipendente dalla causa, e però minore di essa. Dunque il riposo ossia il dilettevole è minor bene del convenevole. Ora il minor bene rimpetto al maggiore non può secondo natura, esser principale rimpetto al tutto. Dunque il convenevole e non il dilettevole è il bene principale.

Prova della parte III. Il meno è subordinato al più, come la parte al tutto poichè l' esser meno e sottostare è il medesimo ed il contrario ripugna. Ma il bene utile e il dilettevole sono minori del convenevole. Dunque a lui sono subordinati.

241. Dimostrasi 1.° che ogni ente finito opera per facoltà: 2.° attuate da oggetto: 3.° esterno.

Prova della parte I. Nessun agente finito è il suo operare poichè allora non potrebbe variario nè sospenderlo senza distruggere sè stesso. Ma ogni ente finito opera e si attua. Dunque ha il potere di operare o di attuarsi. Ora senza il potere ripugna che operi e si attui. Dunque opera e si attua soltanto pel potere. Ma il potere di operare e di attuarsi è detto facoltà. Dunque ogni agente finito si attua ed opera per facoltà.

Prova della parte II. I principii donde risulta l'atto o l'operare sono il soggetto e l'oggetto (233). Ma il soggetto si attua ed opera per facoltà. Dunque l'operare del soggetto risulta dall'operare delle facoltà. Ma senza oggetto non si dà atto di operare. Dunque l' operare delle facoltà risulta dall'oggetto, ossia sono da esso attuate. Più. Le facoltà si possono attuare allora soltanto che l'atto è possibile. Ma l'atto è possibile sol quando le facoltà hanno l'oggetto, poichè l' atto di operare risulta solo dal sog-

getto (223) o facoltà e dall'oggetto. Dunque esse hanno l'atto e si attuano sol per l'oggetto. Più. Ogni facoltà è non già l'atto, ma cosa che può attuarsi (134) e quindi potere di operare. Ora se può attuarsi senza obbietto è un potere di operar niente, cioè potere non potere. Dunque non può alcuna facoltà attuarsi se non per l' obbietto ed è quindi da lui attuata. Più. Nessuna facoltà può avere un atto reale e insieme indeterminato, poichè è assurdo. Ma ogni atto è realmente determinato dall' oggetto. L'atto di vedere non è atto di vedere se non per l'oggetto visibile diverso specificamente dal sonoro, odoroso, gustoso, ecc. i quali determinano l'atto ad esser atto di udire, odorare, gustare, ecc. Dunque nessuna facoltà può avere atto determinato e reale se non per l'oggetto. Ora ciò è il medesimo che esserne attuato. Dunque ogni facoltà è attuata dal suo oggetto. Più. La facoltà per sè è indeterminata all'atto: poichè, se per esempio, la facoltà di vedere fosse per natura sua determinata a vedere il sole sarebbe soltanto facoltà di vedere il sole, nè senza distruggersi potrebbe veder altro. Da ciò segue che non può determinarsi all' atto da sè. Ma non entra nell'atto di operare altro che la facoltà e l' oggetto. Dunque non essendo capace di determinarsi all' atto da sè, ne segue che vi è determinata dall'oggetto. Ma essere determinato all' atto val quanto essere attuato. Dunque la facoltà è attuata dall'oggetto. Più. L'essere dipendente quale è il finito, opera con dipendenza da sostanza preesistente, poichè l'operare è conforme all' essere e quindi attuato dalla materia operabile. Più. L'esperienza costante e uniforme ci dimostra che i corpi sono determinati a cadere dall'attrazione al centro; che è determinato il vegetabile a crescere dagli umori della terra e dalle influenze atmosferiche; che il bruto dalle apprensioni degli oggetti sensibili; o che l'uomo dagli intelligibili. Dunque ogni facoltà del finito è attuata dal suo oggetto.

Prova della parte III. Tutte le facoltà attuandosi producono qualche movimento, perchè sono nel tempo includente moto (208, 209). Ma se l'oggetto fosse loro non esterno, ma interno, ciò non avverrebbe, perchè non si può ire dove si è. Dunque sono attuate da oggetto esterno. Più. Se fosse interno l'oggetto loro, sarebbero sempre attuate di un modo; poichè esso farebbe parte di loro nè potrebbero mutar atto senza distruggersi. Ma ciò renderebbe impossibile non solo il cambiare e sospendere l' operazione, ma ancora ogni movimento nell' universo. Dunque è esterno. Più. Persino l'oggetto della coscienza è in parte esterno; poichè i diversi modi e stati di essere, che successivamente sperimentiamo non potrieno aver luogo se non ci venissero da fuori.

242. Si definisce 1.° la nozione dell' oggetto adeguato e inadeguato; formale e materiale: 2.° dimostrasi che le facoltà sono distinte come i loro oggetti formali: 3.° e che sono maggiori quelle, le quali hanno oggetti formali più universali.

Esposizione della parte I. Si chiama adeguato o non adeguato l' oggetto di una facoltà secondochè l' adegua o non l' adegua. Il colore è l' oggetto adeguato della vista, poichè essa è facoltà di vedere il colore: il rosso e converso ne è oggetto inadeguato, poichè la vista è facoltà di vedere anche gli altri colori.

Il formale oggetto di una facoltà è quella proprietà degli oggetti concreti, alla quale essa facoltà tende siccome a suo termine, compimento e punto di riposo. Gli oggetti concreti poi aventi tal proprietà diconsi oggetti materiali. Così l' oggetto formale dell' udito è il suono e il materiale sono i corpi dotati della proprietà di essere sonori.

Prova della parte II. Si danno oggetti formali specificamente distinti: il colore non è il suono; nè questo è l' odore nè il sapore, essendochè l' uno non inchiude l' altro. Ciò posto si danno atti specificamente diversi, come i loro oggetti formali. L' atto di vedere è specificamente distinto dall' atto di udire, essendo ripugnante che l' uno sia l' altro specificamente, come è ripugnante che il colore sia il suono. Ora facoltà altro non è che il potere di aver l' atto di operare (241). Dunque si danno facoltà specificamente distinte, come i loro oggetti formali. Più. Il potere di vedere è distinto da quello di udire, poichè è evidente che l' uno non è l' altro, potendosi aver l' uno senza l' altro. Più. Il primo è distinto dall' altro perchè l' uno è il potere di vedere il visibile, cioè il colore; e l' altro è il potere di udire l' udibile, cioè il sonoro, i quali sono i loro oggetti formali specificamente distinti. Dunque il potere di vedere è distinto da quello di udire come i loro oggetti formali. Il medesimo vale per le altre facoltà.

Prova della parte III. Ogni facoltà tanto si estende quanto l'atto; e l' atto quanto l' oggetto formale: dunque si estende quanto il suo oggetto formale: per esempio, essendo l' occhio facoltà di vedere il visibile, o il colore, tanto si estende quanto il colore. Ora quelle facoltà le quali hanno oggetti più ampii o maggiori, hanno tendenza maggiore o ponno operar più di quelle che hanno oggetti minori. Dunque le facoltà aventi oggetti più ampii e più universali sono maggiori delle altre.

243. Dimostrasi 1.° che un agente, il quale tende a più oggetti specificamente diversi, vi tende con più facoltà tra loro diverse: 2.° che le minori sono subordinate alle maggiori: 3.° e che il fine di esso agente è quello della sua natura.

Prova della parte I. Noi parliamo di un agente che tende ad oggetti specificamente diversi; ma il tendere ad oggetti specificamente diversi esige di necessità facoltà specifiche diverse (242). Dunque un agente, che tende a più oggetti specificamente diversi, vi tende con più facoltà specificamente diverse.

Prova della parte II. Se le minori non sono subordinate o non sottostanno alle maggiori, ciascuna potrà spingere il soggetto contemporaneamente in direzioni diverse ed anche opposte, poichè gli oggetti sono diversi e ponno essere anche contrari, come accade nell' uomo. Ma nel contrasto le maggiori vincono, secondo natura, necessariamente le minori. Dunque le facoltà minori di un agente, secondo natura, sottostanno e sono subordinate necessariamente alle maggiori. Più. Ciò che è minore è per natura sottostante al maggiore, poichè la relazione di maggioranza vince quella di minoranza. Ma ciò è subordinazione del minore al maggiore. Dunque le facoltà minori di un

soggetto sono subordinate alle maggiori. In fine la proprietà specifica detta differenza specifica è quella che determina l' essere delle cose (164). Ma l' operare è proporzionato all' essere, come l' effetto e l' accidente alla cagione e al soggetto. Dunque la proprietà specifica determina l' operare d' ogni essere. Ora l' essere opera per facoltà. Dunque le facoltà nascenti dalla proprietà specifica determinano le altre all' operare. Ma le facoltà che determinano ad operar le altre, avendo maggior forza, sono anche maggiori ed hanno subordinate, secondo natura, a sè medesime le altre. Dunque le facoltà maggiori hanno a sè subordinate le altre.

Di qui traesi che le forze vegetative e sensitive nell' uomo sono subordinate, secondo natura, necessariamente alle ragionevoli. Così in una società spirituale umana, qual sarebbe un seminario, un liceo, un' università, una chiesa, il potere materiale, è secondo natura, subordinato allo spirituale. Poter materiale è quello, che ha per oggetto il bene materiale o lo spirituale è quello che ha per oggetto il bene spirituale (242). Questi due poteri ponno bensì essere posseduti da diversi individui, ma il credere che si possa togliere la subordinazione e la dipendenza del poter materiale dallo spirituale (tanto di fatto, quanto di diritto) e che il secondo sia subordinato al primo e da lui dipendente è tanto assurdo, quanto il dire che la parte è maggiore e superiore al tutto: che il centro è maggiore della periferia; che le forze vegetative devono guidare nell' uomo le sensitive e le ragionevoli o la materia lo spirito.

Prova della parte III. Il fine dell' agente non è quello di una o più facoltà qualunque, ma quello della sua natura: così il fine dell' uomo non è quello delle piante o dei bruti, ma bensì quello della natura ragionevole. Ciò posto il fine di un agente deve terminare, compiere e dar riposo alla natura dell' agente, poichè essa è il principio della tendenza e del moto (177, 239); altrimenti l' impulso al tendere e al moto sussiste sempre. Ma ciò che termina, compie e dà riposo alla natura è appunto il fine di lei (236, 237). Dunque il fine dell' agente non è quello di una o più facoltà, sì bene quello della sua natura. Più. La natura determina l' operare come determina l' essere dell' operante. Ma all' operare corrisponde un effetto e perciò un fine proporzionato; altrimenti si avrebbe un operare che opera più o meno di quello che opera. Dunque la natura dell' agente ne determina il fine. Da ultimo le facoltà specifiche hanno le altre facoltà minori subordinate a sè. Ma gli oggetti sono proporzionati alle facoltà. Dunque gli oggetti delle minori sono subordinati al bene delle specifiche. Ma ciò vuol dire che gli oggetti delle minori non sono bene se non in quanto vi è tale subordinazione. Dunque gli oggetti delle altre facoltà derivano la loro bontà da quello della natura dell' agente e perciò son tutti mezzi (239). Ma ogni agente ha un fine (241). Esso è dunque quello della sua natura.

244. Dimostrasi che ogni ente finito è dotato 1.° di facoltà apprensive: 2.° e di facoltà espansive o di tendenza: 3.° sempre proporzionate alle prime.

Prova della parte I. Ogni ente finito è dotato di facoltà le quali ricevono la determinazione all' atto di operare da oggetti esterni, poichè senza essi non ponno attuarsi (241). Ora l' atto di ricevere ne presuppone il potere e la facoltà, detta apprensiva ed apprensione il suo atto. Dunque ogni ente finito è dotato di facoltà apprensive.

Prova della parte II. L'apprensione degli oggetti esterni determina il soggetto all'atto di operare. Ma l' atto di operare tende al suo termine, che è l'oggetto operabile. Dunque dall' apprensione degli oggetti esterni nasce la tendenza del soggetto all' oggetto. Ma la tendenza è un atto che esige il potere o la facoltà di tendere, detta espansiva o facoltà di tendenza. Dunque l' ente finito è dotato della facoltà di tendenza. Più. Chi apprende dall'esterno cresce e tende. Ora il tendere al nulla è assurdo. Dunque chi apprende dall'esterno tende a qualche oggetto. Ma l'atto di tendere esige facoltà. Dunque l' ente finito è dotato di facoltà di tendenza.

Prova della parte III. Dall' apprensione degli oggetti esterni nasce la tendenza del soggetto all'oggetto operabile. Ora ciò che nasce da un altro ne è l'effetto. Dunque la tendenza del soggetto all' oggetto è effetto dell'apprensione. Ma l'atto esige la facoltà. Dunque la facoltà di tendenza è effetto di quella dell'apprensione. Ma l' effetto è sempre proporzionato alla sua cagione. Dunque la facoltà di tendenza e la tendenza sono sempre proporzionate all' apprensiva e all' apprensione.

245. Si dimostra 1.° che la facoltà apprensiva è distinta dall' espansiva: 2.° che la prima ha per fine la seconda: 3.° che il fine e il bene di un agente è l'oggetto della tendenza specifica: 4.° e che il solo oggetto adeguato appreso attua necessariamente la facoltà di tendenza.

Prova della parte I. Sono distinte come la causa e il principio vanno distinti dall'effetto e dal principiato, poichè l'apprensiva è come cagione dell'espansiva (244). Inoltre l'oggetto dell' apprensiva è principio del moto giacchè attua l'apprensiva coll'essere appreso: laddove l'oggetto dell' espansiva è termine del movimento. Ora il principio e il termine sono formalmente distinti, poichè sono opposti. Dunque hanno oggetti formalmente distinti e l'una è perciò distinta dall'altra.

Prova della parte II. L'espansiva è effetto dell' apprensiva. Ora l'effetto è fine della sua cagione (211). Dunque l'espansiva è fine dell'apprensiva.

Prova della parte III. Il fine e il bene di un agente è l' oggetto della sua natura (243). Ma la natura di un essere è la tendenza specifica, poichè questa determina così l'essere come l'operar dell'agente (243). Dunque il fine e il bene di un agente è l'oggetto della tendenza specifica. Nell' uomo per esempio è l' oggetto della tendenza ragionevole e nel bruto è quello della tendenza sensitiva.

Prova della parte IV. La facoltà di tendenza deve attuarsi quando l'atto è possibile, poichè è essenzialmente tendenza all' atto. Ora l'atto è possibile, quando vi è l'apprensione dell'oggetto. Essa dunque è ne-

cessitata ad attuarsi quando evvi l'apprensione dell'oggetto. Ma quando l'oggetto è adeguato, essa è necessitata ad arrestarsi in quell'atto e in esso oggetto; poichè essendo l'oggetto appreso adeguato (242) non ha più ove tendere. Dunque la facoltà di tendenza è necessariamente attuata dal suo oggetto adeguato appreso. Ma se l'oggetto non è adeguato non è necessitata ad arrestarsi, poichè può tendere più oltre. Dunque è necessariamente attuata dal solo oggetto adeguato appreso.

PARTE QUARTA

DISCUSSIONI DI COSMOLOGIA

DISCUSSIONE I.

NOZIONI PRELIMINARI COSMOLOGICHE

246. Si dà 1.° la definizione della Cosmologia: 2.° e la nozione del suo oggetto.

Esposizione della parte I. Cosmologia vale egualmente che la scienza del mondo sensibile. Ma essa è parte della filosofia (12), la quale è la scienza dei supremi principii delle cose (10). Cosmologia per il filosofo è dunque la scienza dei supremi principii del mondo sensibile.

Esposizione della parte II. Dalla definizione or data si capisce che l'oggetto della Cosmologia consiste nei supremi principii del mondo sensibile, poichè la definizione di ogni scienza si fa sempre per lo scibile suo, ossia pel suo oggetto. Per mondo sensibile poi viene inteso il complesso di tutti quegli oggetti i quali ci vengono appresi per la esperienza tanto esterna, quanto interna.

247. Mostrasi 1.° che il primo giudizio cosmologico è il seguente: il mondo sensibile è: 2.° e che è verità sperimentale immediata quest'altra: il mondo sensibile è esistente.

Prova della parte I. Ogni scienza non fa altro che pronunciare intorno al suo oggetto dei giudizii, poichè è cognizione certa ed evidente avuta intorno un oggetto per raziocinio (8). Ma la formola generale primitiva di ogni giudizio si è, questa: *è non è*. Dunque ogni scienza dovrà pronunciare intorno al proprio oggetto primitivamente: *è, o non è*. Ma non può essere il secondo, perchè si avrebbe scienza che non sa. Dunque è il primo. Ma la Cosmologia è la scienza dei supremi principii del mondo sensibile, dei quali torna impossibile aver notizia dove prima non si sappia che il mondo sensibile è. Dunque deve primitivamente pronunciare di lui che è: o in altri termini: il primo giudizio cosmologico, deve riconoscersi in questo: il mondo sensibile è.

Esposizione della parte II. È una verità primitiva che noi colla percezione psicologica e sensitiva esterna ed interna apprendiamo e sen-

tiamo i loro corrispettivi oggetti (46, 47, 48), realmente ed empiricamente. Ora non si può apprendere o sentire realmente ed empiricamente senza la cosa sentita reale, ed empirica, detta esistente. Dunque è una verità primitiva sperimentale che i predetti oggetti sensibili sono esistenti. Ma il loro complesso è il mondo sensibile. Dunque il giudizio che pronunzia: il mondo sensibile è esistente, è una verità immediata sperimentale. Più. È verità sperimentale immediata che realmente determinatamente ed empiricamente vediamo, udiamo, odoriamo gustiamo, e tocchiamo dei corpi non senzienti con noi, cioè esterni, senza ingannarci (46, 47, 48). Ma senza l'oggetto reale, determinato ed empirico sentito il sentire realmente, determinatamente ed empiricamente ripugna. Dunque è verità sperimentale immediata che vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo e tocchiamo corpi esterni reali determinati empirici, ossia esistenti. Ma il loro complesso forma il mondo. Dunque che il mondo è esistente ella è una verità primitiva. In fine che sia così il senso comune li comprova, perchè quando vuolsi esprimere che una verità è certa ed evidente al sommo, dicesi che dessa è certa ed evidente, quando che esiste la terra, il sole, il cielo, il mondo. Ora la massima evidenza è la immediata, perchè è scaturigine della mediata. Dunque il comun senso non ci lascia punto dubitare della sovrapposta asserzione.

248. La oggettività del mondo sensibile, o la sua esistenza è posta in dubbio dallo scetticismo, del quale avendo parlato abbastanza altrove(114) non faremo qui motto: bensì faremo 1.° di esporre i precipui sistemi idealistici: 2.° e di mostrare da ciò, che tali sistemi ammettono, che il mondo ha reale esistenza.

Esposizione della parte I. I sistemi idealistici ponno ridursi a quelli di Berkeley, di Amedeo Ficthe, e di Malebranche.

Berkeley insegnò che non esistono corpi, ma soltanto spiriti forniti di quel gruppo sempre vario di sensazioni, che ci rappresentano come un mondo esistente fuori di noi. Emanuele Kant, avendo mantenuto che non arriviamo mai nè possiamo alla realità o *noumeni* delle cose, e che non ne apprendiamo se non le apparenze, ha steso l'idealismo, detto perciò trascendentale, anche al me.

Ficthe avvisò che il mondo non è altro che un aggregato di rappresentazioni, prodotte, con un atto o volere libero dal me, in quanto esso può rappresentare sè stesso or come soggetto, or come oggetto.

Malebranche opinò essere Dio, il quale crea in noi codesto rappresentazioni, senza però che lor corrispondano corpi esistenti al di fuori.

Prova della parte II. In primo luogo è falso il primo sistema. Poichè l'io sente sè stesso senziente in più punti diversi contemporaneamente; per esempio, nella testa e nei piedi, nella destra e nella sinistra; cioè sente l'esteso. Ora se l'io è puro spirito non può sentendo sè stesso sentir l'esteso, perchè lo spirito è inesteso. Dunque in tal sistema l'io dovebbe poter sentire sè stesso esteso ed inesteso. Ma ciò è contraddittorio. Dunque tale è pure il primo sistema. Si conferma. Il sentire sè stesso è sentire un esteso, ponderabile e impenetrabile senziente con sè, come l'esperienza lo mostra, e in questo differisce il sentire dall'intendere sè stesso. Ma l'esteso, ponderabile, e impene-

trabile è corpo. Dunque il sentire sè stesso senza corpo è impossibile. Ora l'idealismo non ammette corpi, ma soltanto il sentire. Dunque l'idealismo è contraddittorio. Più. Il sentire importa un soggetto senziente e un oggetto sentito (176): il contrario sarebbe un sentire non sentire. Ora noi abbiamo sensazioni dell'esteso, ponderabile e impenetrabile: del colorato e del sonoro eccettera e ciò è sì evidente che gli idealisti ne convengono, chiamandole rappresentazioni. Dunque esigono esse un soggetto senziente un oggetto esteso ponderabile e impenetrabile; colorato e sonoro, eccettera. Ma l' idealismo toglie tutto ciò togliendo i corpi. Esso è dunque nell'assoluta necessità di negare anche le sensazioni e di contraddirsi: Dunque è un sistema contraddittorio. Più. Se per le sensazioni non apprendiamo nulla di esterno segue che esse sono un sentimento solamente del me e di ciò, che in lui dimora: poichè la sensazione è per natura un sentimento di qualcosa di reale e l'affermare il contrario è quanto dire che la sensazione non è sensazione. Ma per essa apprendiamo quelle cose che diciamo corpi , come esterne a noi. Dunque ripugna che esse sieno un sentimento soltanto del me e di ciò che stanzia in esso lui incorporeo. Da ultimo dicono gli idealisti che ciò proviene dalla natura del nostro spirito così costituita. Ma la costituzione o natura del nostro spirito è uniforme, costante e invariabile. Dunque la serie di tali sensazioni ripugna che non sia uniforme, costante e invariabile in tutti gli uomini almeno in quanto alla sostanza. Ora qui la non uniformità, l'incostanza, la variabilità è al sommo grado. Dunque non ponno le sensazioni senza contraddizioni spiegarsi per una cagione uniforme, costante e invariabile quale si è la costituzione o la natura dello spirito umano.

In secondo luogo è falso il sistema di Ficthe. La varietà delle sensazioni del me non può nascere che o dalla costituzione invariabile sua o da un potere che esso ha di liberamente produrla o da agenti esterni. Il primo è falso e assurdo, come abbiamo veduto. Falsissimo è del pari il secondo, perchè se le nostre sensazioni nascessero da un atto libero, apparirebbero e sparirebbero a nostro talento. Ora ciò è falsissimo: poichè imprima noi non possiamo non sentire esteso, pesante eccettera il corpo senziente con noi; non possiamo non sentire resistente il sedile, ove siamo adagiati; freddo il ghiaccio, quando lo tocchiamo, e via discorrendo. Dunque la mentovata varietà non trae origine punto nulla da un atto libero del me. Ma la trarrà da agenti esterni? Questa domanda ci spinge fuori del sistema di Ficthe e ci reca in quello di Malebranche.

Ma esso è pur falso. Le sensazioni importano un soggetto senziente e un oggetto sentito esteso ponderabile eccettera: se manca l'uno o l'altro di questi elementi esse sono impossibili. Ora le rappresentazioni sensibili riguardanti sì il nostro che i corpi esterni non sono rappresentazioni comunque, ma vere sensazioni, come la coscienza ce ne accerta con ogni evidenza: e questa è cosa da ben fissarsi e ritenersi perchè ove si trascuri, l'idealismo guadagna indebitamente terreno. Dunque le rappresentazioni sensibili importano un soggetto senziente ed oggetti sentiti, estesi, ponderabili, ossia corpi. Ma ciò che

è essenziale ad una cosa, Dio non glielo può torre senza distruggerla. Dunque dato pure che Dio crei in noi le sensazioni (il che è per altro falso, quanto è falso l'occasionalismo) (224) non può crearle senza oggetti o corpi corrispondenti. Si conferma. Per le nostre sensazioni o sentiamo un esteso, ossia un corpo senziente con noi; ovvero un corpo o più non senzienti con noi: esse riduconsi a questi due capi. Ma ciò che non è, non può essere sentito. Dunque Iddio non può farci sentire nè il nostro corpo, nè gli esterni se non sono. Più. Se Iddio creasse in noi delle sensazioni senza oggetti corrispondenti ci farebbe sentire quel che non è, come se fosse. Ma la sensazione è cognizione. Dunque ci farebbe conoscere quel che non è, come se fosse. Ma ciò è pretta falsità. Dunque crederebbe in noi la falsità, e quindi direttamente ci ingannerebbe, il che è assurdo. Nè vale il dire, che Dio ci ha dato la ragione per guidarci e scoprire la fallacia dei sensi. Perchè la ragione non può rigettare alcun vero per sè noto (114) senza annullare sè stessa naufragando nello scetticismo. Ora la oggettività e veracità della sensazione è un vero per sè noto (46, 47, 48) alla ragione ed è in conseguenza impossibilitata a veder vero il contrario, cioè la fallacia della sensazione. Dunque Dio se crea in noi delle sensazioni senza i corpi corrispondenti ci pone in un inganno affatto incorreggibile per la ragione. Ma ciò non pure torna falso ed assurdo, ma inoltre non si accetta da Malebranche. Dunque l'idealismo di lui è falso, assurdo e contraddittorio ai principii da esso professati. Concludiamo adunque che l'idealismo sotto ogni forma contraddice a sè stesso di necessità e che i corpi o il mondo hanno una vera esistenza reale.

249. Obbietta Malebranche: l'esistenza del mondo corporeo è appoggiata alla percezione sensitiva; ma essa non merita fede, perchè è un sentimento del soggetto e non dell'oggetto; perchè i sensi sono ingannevoli; e perchè anche nei sogni crediamo di sentir cose esterne che in realtà poi non sono. Dunque i sensi guarentir non ci ponno la esistenza del mondo corporeo.

Rispondo negando la minore. Nego poi la prima causale perchè abbiamo dimostrato che è un sentimento così essenzialmente del soggetto e dell'oggetto, che tolto l'uno o l'altro elemento si distrugge senza possibile riparo.

Nego inoltre ovvero distinguo anche la seconda: i sensi sono ingannevoli di lor natura e come facoltà conoscitive, nego (48); per accidente suddistinguo; se usansi senza la debita cautela e condizioni, concedo: se con la debita cautela e condizioni, nego. Veggasi a questo proposito il già detto altrove (51).

Alla terza poi dico che se nei sogni crediamo di sentir cose esterne che in realtà non sono, non segue che ci accada il medesimo nella veglia se non quando suppongansi identici sogni e veglia. Ora la coscienza ci attesta che distinguiamo tali due stati e per negarlo bisogna esser pazzi, e pazzi molto. Dunque Malebranche non può nulla concludere contro la esistenza del mondo corporeo. Anzi se non distingue i

ricordati due stati la visione sua delle cose in Dio, chi l'assicura che non sia un bel sogno?

250. Obbietta da ultimo: non possiamo esser certi neppur del nostro corpo perchè ad alcuno intervenne di sentir dolore in parti amputate nè un mal genio è impossibile che ci illuda; nè l'evidenza avente radice nella verità necessaria qui ci soccorre, perchè i corpi son contingenti. Dunque il mondo corporeo non esiste.

Rispondo negando l'antecedente. E imprima la coscienza ci attesta con ogni evidenza una realtà estesa, pesante e impenetrabile senziente con noi (46,47,48) nè ciò può negarsi senza rovinar nello scetticismo per tacere delle altre evidentissime contraddizioni accennate nella dimostrazione (248). Siamo dunque certi evidentemente della esistenza del corpo nostro. Condizione poi a ben conoscere è lo stato normale (50,51,114), cioè lo stato costante, uniforme o comune degli uomini (122). Ma i fatti recati da Malebranche non sono dello stato normale. Dunque nulla conchiudono a proposito.

Di poi un mal genio che ci illuda costantemente, e ci faccia parer di sentire un mondo che in realtà non è, torna proprio impossibile. Poichè in primo luogo l'uomo avrebbe una natura tendente essenzialmente al vero ed insieme incapace per sè di raggiungerlo. Ma ciò è assurdo. Inoltre o tal genio malo è Dio, o è una creatura. Un Dio malo è un Dio difettuoso e limitato (238): la qual cosa vedremo più innanzi essere ripugnantissima. Dunque non può essere che una creatura. Ma la creatura non può meglio del Creatore farci realmente sentire quello che realmente non è sensibile, il che fora pur mestieri per giungere allo scopo del Malebranche. La creatura non può meglio del Creatore fare che il potere di tendere essenzialmente al vero sia potere incapace di raggiungerlo; poichè è assurdissimo tutto ciò. Dunque l'invenzione del mal genio, che costantemente ci illuda è, non che favola, nido d'assurdità.

Da ultimo l'evidenza o è assoluta o ipotetica (4): la prima ha radice nella necessità assoluta e l'altra nell'ipotetica (5). Ora sebbene i corpi o il mondo non esistano di necessità assoluta, pure esistono di necessità ipotetica. Dunque dell'esistenza del mondo abbiamo evidenza ipotetica.

Dopo aver favellato dei sommi principii donde risulta la cognizione del mondo sensibile, fa bisogno trattare anche di quelli di composizione e derivazione causale del medesimo.

DISCUSSIONE II.

DEI SOMMI PRINCIPII DI COMPOSIZIONE DEL MONDO SENSIBILE.

251. Dimostrasi 1.° che il mondo è un essere sostanziale; 2.° materiale e corporeo.

Prova della parte I. Il mondo è un soggetto di continue mutazioni, come l'esperienza interna ed esterna il manifesta. Ora un sog-

getto di continue mutazioni è sostanza, ossia un essere sostanziale (171, 172). Il mondo è dunque un essere sostanziale.

Prova della parte II. Per materia o corpo intendo tutti quegli oggetti che i sensi ne attestano estesi, divisibili in parti, figurati, impenetrabili e inerti. Egli è un vero di primitiva evidenza sperimentale che la materia occupa uno spazio secondo le tre dimensioni, ed è perciò estesa; che essendo estesa è divisibile in parti così collegate tra loro da risultar figurata; che non potendo un pezzo di materia occupar lo spazio tenuto da un altro senza spostarlo, è impenetrabile: e che in fine non valendo a mutare da sè il proprio stato di moto o di quiete è inerte.

Ciò premesso diciamo che tutto il mondo sensibile partecipa alla natura di materia e di corpo, perchè l'esperienza ce lo attesta fornito delle medesime qualità di essa. Ma ciò che partecipa alla natura di materia o di corpo domandasi materiale e corporeo. Il mondo dunque sensibile è un essere sostanziale materiale e corporeo.

252. Si prova 1.° che il mondo sensibile risulta da esseri corporei non viventi e viventi; 2.° e che questi ultimi sono il vegetabile, il bruto e l'uomo.

Pruova della parte I. L'esperienza solo ci discopre nel mondo esseri corporei non mutanti, ovvero mutanti da sè il proprio loro stato. Ora i primi si chiamano non viventi e viventi gli altri (213). Dunque il mondo sensibile risulta soltanto da esseri corporei non viventi e viventi.

Prova della parte II. L'esperienza non ci discopre nel mondo sensibile altre classi di esseri, i quali mutino da sè il proprio stato fuorchè le accennate. Ora il mondo sensibile egli è quello additatone dall'esperienza. Dunque il mondo sensibile non risulta che da quelle tre classi di esseri viventi.

253. Dimostrasi 1.° che il carattere proprio dei viventi corporei è quello di tendere da sè a migliorarsi e perfezionarsi; 2.° e che risultano da un principio materiale e da un altro non materiale.

Prova della parte I. Codesti esseri si movono da sè al fine (215). Ora il fine è perfezione di chi vi tende (237). Dunque i viventi hanno per carattere di tendere da sè a migliorarsi e perfezionarsi. Più. Tutti i viventi apprendono da fuori ciò che loro è dovuto secondo natura (245) e loro manca o perchè non ancor posseduto, o perchè perduto. Ora è impossibile apprendere o ricevere il dovuto secondo natura senza crescere e perfezionarsi. Dunque hanno per carattere di migliorarsi da sè e perfezionarsi. Quindi si capirà che il fine delle piante e dei bruti è di crescere fino ad acquistare le dimensioni della specie e di conservarvisi, riparando le perdite che dei continuo fanno.

Siccome però gl'individui vengono meno, e senza le forze propagative verrebbe ben presto meno cogli individui anche la specie: così essi non solo tendono a conservare sè stessi, ma ancora a conservare la specie.

Prova dalla parte II. Se nei viventi non dimorasse altro principio che la pura materia, e le forze chimiche o fisiche, le parti

in che potrian dividersi, dovrebbero anche dopo la divisione conservarsi nello stato primiero come tali si conservano le parti di un composto chimico, p. e., di un sale. Ora ciò non avviene, anzi diviso il corpo vivo, le parti non solo non vivono, ma ancora disciolgonsi ed unendosi con altre fanno altri composti. Egli è dunque troppo evidente che nei viventi oltre al principio materiale havvene un altro diverso da lui. Più. I corpi vivi mutando con propria forza sè stessi, crescono e si perfezionano, e non si distruggono, ma anzi distruggono quei corpi, onde si alimentano, convertendoli in propria sostanza. Ma se non risultassero che da pura materia e da forze chimiche o fisiche, ciò mai non avverrebbe, perchè mai non si muta la pura materia da sè, essendo inerte: e se un puro corpo è mutato da forza esterna chimica, è determinato a distruggere sè stesso per fare un altro composto: se è mutato da forza fisica o meccanica, essendo la sua azione transeunte e sotto l'impulso di chi lo move, ottiene non il proprio, ma l'altrui perfezionamento. Dunque i corpi viventi risultano da un principio anche non materiale. Più Se il vivente risultasse da principii soltanto chimici o fisici, esso potrebbe anzi dovrebbe ottenersi coi semplici processi chimici, alla maniera che dal chimico ottengonsi altri composti. Ora i processi chimici si mostrano costantemente impotenti a produrre una sostanza organica qualunque. Dunque le sostanze organiche o corpi viventi risultano da qualche principio non materiale.

254. Dal ragionato finora segue: 1° esser falso che debba rigettarsi il principio vitale immateriale perchè occulto: 2.° esser falso ancora che la vita sia diffusa in tutto l'universo.

Prova della parte I. Il principio vitale informatore dei corpi viventi si conosce superiore alla pura materia dagli effetti, come si dimostrò (253). Ora una causa conosciuta dagli effetti non è occulta. Dunque il principio vitale non può rigettarsi per l'assurdo pretesto che è occulto.

Prova della parte II. Da quanto abbiamo discorso (253), si fa chiaro per principio vitale non altro intendersi se non ciò, mercè del quale certi enti, detti vivi, mutano da sè il proprio stato, per crescere, migliorarsi, perfezionarsi e moltiplicarsi. Ora tutto ciò non verificasi punto negli esseri inorganici e puramente materiali, giacchè sono inerti. Dunque questi ultimi mancano del principio di vita. Dunque è falso che la vita sia diffusa in tutto l'universo.

255. Dopo aver detto dei principii dei corpi viventi, duopo è parlare dei principii compositivi dei corpi non viventi. Alla qual cosa soddisferemo col riportare brevemente le varie sentenze, cominciando da quella degli scolastici.

Codesti filosofi osservando che da ogni materiale sostanza corrotta e distrutta costantemente se ne forma un'altra, come dal legno si forma il fumo e la cenere, ne dedussero dimorar nei corpi un soggetto comune a tutte le sostanze materiali e capevole di diventar qualunque corpo. Ma questo soggetto chiamato da loro *materia prima* non può determinarsi da sè ad essere tale o tal altro corpo, perchè è per

natura indifferente ad essere qualunque corpo. Dunque ha bisogno di un altro principio che lo determini ad essere piuttosto un corpo che un altro. Questo principio attivo, pel quale la materia è resa in atto un determinato corpo nomavasi *forma sostanziale* diversa dall'accidentale che a quella sopravviene. Ogni sostanza materiale adunque, secondo i mentovati dotti scolastici, si componeva di materia e di forma, nessuna delle quali però era sostanza, ma principio soltanto della sostanza. La prima principio passivo e potenziale perchè indifferente ad essere ogni cosa; e la seconda attiva ed attuale, perchè unita alla prima la determina ad essere tale, o tale sostanza, o corpo. Nulla diciamo sul merito di questo sistema per non andare troppo per le lunghe.

256. Si espone 1.° il sistema atomistico: 2.° e quello dei chimici.

Esposizione della parte I. Disgustato Cartesio del sistema scolastico ora accennato, risvegliò dall'oblio il sistema atomistico di Democrito e di Epicuro. Ei cominciò dal porre l'essenza della materia nell'estensione di lunghezza, larghezza e altezza. Ma vedendo nello spazio il lungo, il largo, e l'alto, pronunziò che ogni spazio è materia, ed impossibile il vuoto. Dopo che Dio ebbe creato la materia, la franse, per avviso di Cartesio, in minutissime particelle o atomi, imprimendo loro tale movimento che perduto da uno venisse dopo l'urto acquistato dall'altro. Codesti atomi perdettero in seguito, a cagione dello sfregamento, le angolosità e così nacquero atomi angolosi componenti i pianeti e le comete: atomi globosi formanti il cielo; e atomi in fine esilissimi, che qual polvere menati in giri vorticosi, costituirono il sole e le stelle. Gassendi ammise gli atomi primitivi omogenei creati da Dio in numero finito, i quali non esistendo mai separati, formano le molecole primitive e queste i corpi.

Esposizione della parte II. Nell' esposto sistema non si spiega nè la forza di coesione, perchè gli atomi per sè sono passivi e non si attraggono; nè la varietà dei corpi, perchè gli elementi sono omogenei. Ma tutto ciò meglio si capisce nel sistema chimico. Dove i corpi divisi in due schiere, cioè in composti o misti e semplici come è l'aria per il primo caso e l'ossigeno e il nitrogeno per il secondo, si ha una attrazione tra molecole omogenee ed eterogenee atta a unirle in corpi e a dar loro varia coesione e a formare la varia natura anche dei misti. Gli elementi dei corpi in questo sistema sono le molecole non possibili a dividersi con mezzi fisici, cioè quelle dei semplici, giacchè i misti si risolvono nei semplici e questi nelle molecole indivisibili per arte umana.

257. Si espone 1.° il sistema del Leibnizio: 2.° e del Boschovich.

Esposizione della parte I. I corpi sono composti, disse Leibnizio, Ma il composto risulta dal semplice: il semplice non ha parti, nè quindi estensione, nè figura nè capacità d'essere diviso. Dunque i corpi, conchiuse, risultano da elementi inestesi, senza figura e indivisibili, cui appellò monadi. Ma poichè al semplice, ei diceva, nulla può aggiungersi, nè una monade può agire in sull'altra, così nessuna monade può venir mutata da un'altra. Tuttavia essendo le mutazioni e varietà nelle monadi innegabili, egli è gran mestieri di ammettere che si mutino internamente per rappresentazioni conoscitive. Chiamò appetito lo sforzo

che la monade fa passando dall'una all' altra rappresentazione. Il mondo dunque non è, secondo Leibluizio, che un grande complesso di monadi fornite di percezione e di appetito, le quali disposte in varii e diversi gruppi formano la moltitudine dei corpi, la cui estensione è non reale, ma fenomenica ed apparente.

Esposizione della parte II. Le monadi Leibniziane essendo vive non ispiegano l'inerzia della materia. Perciò Boschovich vi sostitui gli enti semplici omogenei, cioè senza estensione, figura e divisibilità; ma privi di percezione e di appetito. Essi sono tra loro a formare i corpi avvicinati a impercettibili distanze dall'attrazione, la quale convertesi poscia in ripulsione per tenerli discosti tanto che non si compenetrino e riescano così a formar l'estensione non reale, ma fenomenica.

258. Si espongono 1.° le ragioni che hanno altri filosofi di rigettar i sopramemorati sistemi: 2.° sulle quali il proprio sistema appoggiano.

Esposizione della parte I. Per ispiegare i corpi duopo è dar ragione dell'estensione, e della diversa natura e forza di coesione posseduta da essi la quale collega insieme le molecole loro: poichè queste si cercano a vicenda e si stringono insieme. Dunque tutte sono dotate di una forza peculiare primitiva producente la coesione; forza che deve essere spiegata. Ora Cartesio e Gassendi non ispiegano l'estensione perchè presuppongono gli atomi elementari estesi. Non la diversità della natura dei corpi perchè se gli atomi sono omogenei, la diversità di loro natura è inesplicabile. Non la diversa coesione, perchè supponendo la materia passiva e sfornite le molecole della forza peculiare primitiva la coesione resta pure inesplicabile. Dunque quei due sistemi non reggono.

Il sistema chimico spiega la diversità e della coesione e della natura dei corpi: ma non ispiega la estensione delle molecole, a cui giunge la fisica divisione. Però se può accettarsi qual dottrina sperimentale, non può del pari accettarsi, pare, quale dottrina razionale.

Il sistema dei semplici non rende ragione della reale estensione dei corpi, la quale è data da natura qual fatto primitivo. Poichè la materia estesa è divisibile all'infinito matematicamente (con ciò non vuolsi dirla capace di infinite divisioni in atto), poichè se supponete una estensione come 1, voi la concepite divisibile all'infinito per la serie naturale 1, 2, 3, 4, ecc. ed avrete un'estensione sempre più piccola sì ma nulla non mai, espressa dalla serie 1/1, 1/2, 1/3. 1/4, e via all'infinito. Dunque è impossibile arrivare al semplice senza estensione. Ma se la estensione risultasse dal semplice ciò non dovrebbe essere impossibile. Dunque l'estensione della materia non può risultare dal semplice. Più. Se nella divisione si arrivasse ad una parte indivisibile, ciò avverrebbe solo perchè quella parte non avrebbe più altre parti, in cui venir divisa, e sarebbe infinitamente piccola. Ma questo suppone una distanza infinita tra codesta parte ultima indivisibile e le penultime, come è tra l'infinito e il finito, la qual distanza non si può scorrere. Dunque con la divisione non può arrivarsi ai semplici e però l'estensione non può risultare da essi. Più. Tra l'esteso e l'inesteso vi passa quella proporzione, che tra l'essere e il non essere. Ma l'essere non può risultare da millanta non *esseri*. Dunque neppur l'e-

steso dagli enti inestesi o semplici. Dunque la materia deve risultare dall' esteso, ossia *da elementi estesi* comunque piccolissimi si vogliano.

Inoltre avendo i corpi varia coesione e natura, come dagli effetti, rilevasi, hanno i loro elementi da avere varietà di forze primitive o varietà di natura, nè ponno perciò essere omogenei.

Esposizione della parte II Dalle precedenti riflessioni conchiudono alcuni filosofi che gli elementi dei corpi sono primitivamente estesi. Ma l'estensione essendo passiva ed omogenea non ispiega da sè sola i corpi senza presupporne gli elementi dotati di varietà e di forza e di natura. Dunque a loro avviso gli elementi dei corpi sono dotati primitivamente di estensione, come costitutivo omogeneo, determinabile e passivo; e di forza e di natura diversa, come costitutivo eterogeneo, ossia differenziale, determinante e attuoso. Perciò gli elementi sono continui e solidi e in conseguenza senza porosità, le quali hanno luogo soltanto in seguito all'unione degli elementi stessi formanti le molecole secondarie compositive dei corpi. Ma è tempo che favelliamo dei principii di produzione del mondo sensibile.

DISCUSSIONE III.

DEI PRINCIPII DI PRODUZIONE DEL MONDO SENSIBILE

259. Dimostrasi 1.° che il mondo è prodotto da una causa: 2.° la quale è l'assoluto ossia Dio.

Prova della parte I. Ogni ente mutabile è effetto (202). Ma il mondo è mutabile, come ne lo attesta l'esperienza interna ed esterna (172, 180, 181). Dunque il mondo è effetto. Ma ogni effetto è avente causa (200), ossia è cosa prodotta da una causa. Dunque il mondo è prodotto da una causa. Più. Ogni ente contingente è effetto (202). Ma il mondo è contingente perchè è mutabile (182). Dunque è effetto. Ma ogni effetto come ora si è detto, è prodotto da una cagione. Dunque il mondo è prodotto da una cagione. Più. Ogni ente finito e composto è effetto (203). Ma il mondo è finito perchè è mutabile (184), ed è ancora composto (251,252). Esso è dunque effetto e quindi è prodotto da una cagione. Più. Il mondo è un essere che ha una durata inchiudente moto (giacchè tutto è moto nell'universo) chiamata tempo (209). Ma il tempo è una durata, che è limitata perchè mutabile e però comincia. Dunque il mondo comincia ad esistere. Ma ciò che comincia di esistere è avente causa ossia è prodotto da una causa (205). Dunque il mondo è prodotto da una causa. Più. La materia non può essere che o in moto o in quiete, poichè l'uno stato esclude l'altro. Dunque se è da sè non può avere da sè che o il moto o la quiete. Ma ciò che è da sè non può perdere il suo stato nè acquistarne un altro, perchè un ente che può perdere il suo stato ed acquistare un nuovo è dipendente ed effetto (200). Dunque se la materia è da sè è necessariamente o in moto o in quiete. Ma essa può

essere in moto e in quiete in tempi diversi. Dunque non è da se, ma da un altro ed è effetto. Ma il mondo è materiale. Dunque è effetto ed è prodotto da una causa.

Prova della parte II. Se la cagione produttrice del mondo non è assoluta e incondizionale, segue che tutto è necessariamente effetto senza causa e condizionale senza condizione. Ora ciò è assurdo. Dunque il mondo ha una causa assoluta, che noi diciamo Dio.

260. Dimostra 1.° assurdo il panteismo in genere: 2.° se ne scalza il fondamento: 3.° il mondo perciò è realmente distinto da Dio.

Prova della parte I. « Le note essenziali del panteismo in uni« versale, dice V. Gioberti, si possono... ridurre a due: cioè *all'uni« tà di sostanza, all'esclusione d'ogni creazione sostanziale* ». Introd. Tom. IV, alla pagina 202 dell'ediz. 2.ª di Brusselles. Ed ivi pagina 204 dice ancora: « Il panteismo consiste nel confondere il mondo « con Dio non già per ogni rispetto, ma come sostanza ». Presupposte queste nozioni, diciamo, che se il mondo è Dio, e Dio è il mondo, i caratteri dell'uno sono di necessità i caratteri dell'altro. Ma il mondo è mutabile, contingente, finito, composto e dipendente (259): laddove Iddio essendo cagione assoluta del mondo è immutabile, necessario, infinito, semplice e indipendente. Dunque in tal sistema lo stesso essere è insieme mutabile e immutabile; contingente e necessario; finito e infinito: composto e semplice; dipendente e indipendente. Ma ciò è un gruppo di evidentissime contraddizioni ed assurdi. Dunque il panteismo è un gruppo di contraddizioni e di assurdi. Inoltre un effetto realmente identico con la sua cagione è un essere che produce sè stesso, e che opera senza esistere, il che è una contraddizione. Ora il mondo è effetto dell'assoluto, ossia di Dio (259). È dunque contraddittorio che s' identifichi con essolui ed è contraddittorio il panteismo.

Esposizione della parte II. Il fondamento che dà apparenza di verità al panteismo in universale si può esprimere così: l' assoluto dovendo essere l'ente maggiore possibile, non deve poter crescere di perfezione. Ma l'assoluto non identico col mondo 1.° non ha le perfezioni del mondo: 2.° e quindi può crescere di perfezione. Dunque l'assoluto è identico col mondo.

Rispondo primo distinguendo la 1ª parte della minore: l' assoluto non identico col mondo non ha le perfezioni del mondo colla loro limitatezza e difetti, concedo: non ha le perfezioni del mondo senza limitatezza e difetti (184, 185, 186), nego. Un intelletto, che possegga per esempio tutte affatto le scienze possibili con ogni possibile evidenza, certezza e verità avrebbe forse ad invidiare al nostro meschino sapere per avere una scienza più perfetta?

Rispondo. In secondo luogo, negando la 2.ª parte della minore. Può crescere ciò che non ha tutto (184, 185, 186). Ma l' assoluto ha tutto ed anche quello che ha il mondo e in un modo infinitamente migliore. Dunque non può crescere. Inoltre l' assoluto non potrebbe tutt' al più crescere se non o delle perfezioni del mondo, o dei difetti. Ma le perfezioni le possiede e in un modo infinitamente migliore. Dun-

que non potrebbe che acquistarne i difetti, e quindi invece di crescere scemerebbe. E per fermo se l'assoluto acquista le perfezioni del mondo col loro difetti egli è necessariamente *finito* anzi *il nulla assoluto*. Poichè l'assoluto nell'ipotesi è il mondo; ma il mondo è finito. Dunque l'assoluto identico col mondo è finito. Ma nella detta ipotesi l'assoluto è anche infinito. Dunque l'assoluto è un *infinito finito*. Ma l'infinito finito è una contraddizione o il nulla assoluto. Dunque l'assoluto identico col mondo è il *nulla assoluto*.

Prova della parte III. Il mondo non è realmente identico con Dio come ora si è dimostrato. Ma se due cose reali non sono realmente identiche, sono tra loro realmente distinte. Dunque il mondo è realmente distinto da Dio.

261. Il panteismo è un errore di errore vetusto essendo egli germogliato e cresciuto nella scuola Vedantica indiana,poi in quella di Senofane, e di Alessandria, i Gnostici e Neoplatonici. Noi tratteremo soltanto delle varie forme da lui ottenute nelle scuole moderne.

Obbietta dunque lo Spinoza: ciò che è in sè e per sè si concepisce non é prodotto. Ma la sostanza è ciò che è in sè e per sè si concepisce. Dunque non vi è che sostanza improdotta, cioè una sola sostanza.

Rispondo. Distinguo maggiore: ciò che è in sè e per sè si concepisce ed è anche da sè, non è prodotto, concedo: ciò che è in sè e per sè si concepisce, ma non è anche da sè, non è prodotto, nego. Ora la sostanza generica esige bensì di essere in sè e non in altro, come l'accidente e però si può concepire come assoluta in opposizione all'accidente stesso; ma non esige di essere da sè (171). Dunque vi può essere benissimo una sostanza prodotta, e Spinoza cade in una evidente petizione di principio.

162. Insta: supposte due sostanze, per esempio, o hanno la stessa natura, o no. Ma se hanno la stessa natura vi ha una sola sostanza; se non l'hanno, una delle due non è sostanza e quindi ve n'ha una sola.

Rispondo, negando la disgiuntiva perchè incompleta: ecco come deve proporsi: supposte due sostanze, o hanno la stessa natura individuale specifica e generica, o non hanno la stessa natura individuale ma soltanto la specifica, come Pietro e Paolo, o non hanno neppure la stessa natura specifica ma solo generica, come l'uomo e il bruto. Ma Pietro e Paolo non hanno la stessa natura individuale, come la coscienza con ogni evidenza lo attesta a ciascun uomo rispetto agli altri; nè l'uomo e il bruto hanno la stessa natura specifica, come dall'esperienza interna ed esterna con ogni evidenza conchiude la ragione: né Spinoza può sostenere il contrario senza negare il vero evidente e dare nello scetticismo. Dunque è falsissimo ed assurdissimo che siavi una sola sostanza.

163. Obbiettasi con Fichte: l'io puro indeterminato o infinito ripensando liberamente sè stesso produce sè stesso empirico determinato e finito come soggetto e oggetto; vale a dire che egli è il tutto. Ma ciò importa sola una sostanza. Non vi ha dunque che sola una sostanza.

Rispondo, negando la maggiore. Primo, questo delirio non è dal suo autore sostenuto con alcuna buona ragione. Secondo, è contraddit-

torio a sè medesimo (248), e in evidente opposizione col fatti. Terzo, la coscienza ci attesta non già il me puro dai modi, indeterminato e infinito, ma bensì sempre modificato, determinato e limitato (172) e ciò è contrario anche al metodo, il quale vuole che si parla dal me empirico (128) e riprova il *senso trascendentale* con che Ficthe ha supposto si apprenda l'io puro perchè la coscienza non ce ne dice nulla. Quarto, l'io è in questo sistema effetto e cagione di sè a un tempo; è un infinito, che limitandosi si distrugge. In fine noi dovremmo sentire di essere tutto, cioè soggetto e oggetto esterno, il che è falso. Però si nega il conseguente.

264. Obbiettasi con lo Schelling: per ispiegare filosoficamente ogni cosa basta partire dalla intuizione dell'assoluto concepito per modo che in esso s'identifichi soggetto e oggetto, ideale e reale: spirito e materia: allora secondo la legge di predominio si manifesta esso assoluto ora sotto un aspetto or sotto un altro. Ma in tal sistema il mondo e ogni cosa trae origine da una sola sostanza. Dunque non vi ha alcuna necessità di ammettere più sostanze.

Rispondo, negando la maggiore. Primo, è falso che noi abbiamo la intuizione dell'assoluto (130). Secondo, un ente che indifferentemente diventa soggetto e oggetto, ideale e reale, spirito e materia è per sè indeterminato e però un' astrazione anzichè una realtà. Terzo, se non vi avesse che una sola sostanza noi ci sentiremmo identici non solo con tutti gli altri uomini, ma e con tutt' i bruti le piante e gli esseri inorganici. In fine il concetto dell' assoluto resta distrutto; perchè è un assoluto che non ha tutto, essendochè si muta, ossia un assoluto non assoluto.

265. Si insta: se partasi dal contingente e dall'esperienza si cade nell' idealismo egoistico di Ficthe o nel materialismo di Locke. Ora tuttociò si evita nel sistema accennato. Dunque è ammettere il sistema ricordato.

Rispondo, negando la maggiore, oppure distinguendola: se partasi dal contingente e dall' esperienza si cade nei due mentovati errori, quando non vi sia necessità ipotetica che fondi la scienza nè principii dai quali dimostrisi ripugnare alla materia il pensiere, concedo: quando vi sia tutto ciò, nego. Ora il contingente esiste di necessità ipotetica e come tale è da noi conosciuto: havvi inoltre dei principii, da cui si dimostra la ripugnanza del pensiere alla materia. Dunque non havvi alcuna necessità di accettare il mentovato sistema.

Nego poscia la minore. Poichè essendo in questo sistema la intuizione dell'assoluto base d' ogni cognizione e non venendo attestata dalla coscienza, ci conduce non solo all'idealismo, ma anco allo scetticismo universale. Oltre di che essendo l'assoluto pensante e insieme anche materia, secondo questo sistema, ne consegue che la materia pensa. Dunque Schelling precipita in quegli errori appunto che pretendeva di evitare.

266. Si obbietta con l' Hegel: se partasi da questo principio che: l' idea è l' essere reale è l' idea, non si avrà bisogno per ispiegare ogni cosa salvochè di *momenti* coi quali essa idea esplicandosi suc-

cessivamente diventa tutto e l' assoluto starà nel poter diventare ogni cosa. Ora in questo sistema basta un sol essere. Dunque un sol essere o sostanza può darsi.

Rispondo, negando la maggiore e il conseguente. Perchè falso è in primo luogo che l' ideale sia il reale, essendo possibile concepire un monte d' oro, un cavallo alato ed altrettante cose le quali non sono per nulla enti reali fuori della mente che pensale. In secondo luogo si considera in questo sistema l' idea in sè soggettivamente e non oggettivamente. Ma essa è di necessità anche oggettiva ed inchiude l' ideato. Dunque è un sistema assurdo. Terzo, se l'idea non è oggettiva e reale, non può scaturirne fuori il reale, che è l' oggetto. Ma pure l' Hegel pretende di farnelo indi scaturire. Dunque egli è costretto a contraddirsi. Quarto, dovremmo sentirci identici con tutti gli esseri; il che non accade.

267. Obbiettasi con Ahrens: l' assoluto è identico col mondo 1.° perchè essendo infinito contiene tutto ed anche il mondo: 2.° perchè l' essenza del mondo è identica con lui: ma questa essendo eterna è identicata con l' assoluto. Dunque l' assoluto è identico col mondo.

Rispondo, negando l' asserzione. Rispondo al primo: l' infinito contiene tutto; cioè tutte le perfezioni illimitate e non difettuose, si concede: contiene tutto, cioè anche le perfezioni limitate e difettuose, si nega (260).

Rispondo al secondo distinguendo la maggiore: l' essenza reale del mondo è identica con lui, si concede: la essenza possibile o ideale, si nega (166). Distinguo del pari la minore: l' essenza ideale è eterna e identica non l' assoluto, si concede; l' essenza reale, si nega (165). Per la qual cosa si nega il conseguente.

DISCUSSIONE IV.

DELLA CREAZIONE DEL MONDO SENSIBILE

268. Dimostrasi che il mondo sensibile è prodotto da Dio per creazione.

Prova. Il mondo è interamente effetto di Dio, perchè interamente mutabile, contingente finito (259). Ma se è stato da Dio prodotto da sostanza preesistente come dall'oro viene prodotto l'anello per mano dell' orefice, esso non è interamente effetto di Dio, come l' anello non è tutto l'effetto dell' orefice. Dunque il mondo non è stato da Dio prodotto da alcuna sostanza preesistente. Ma l'essere da una cagione prodotto da nessuna sostanza preesistente dicesi creazione (207). Il mondo è dunque stato da Dio prodotto per creazione. Più. Se il mondo è stato prodotto da Dio da essere preesistente non causato, esso non è tutto contingente, mutabile e finito. Ora il mondo è tutto contingente mutabile e finito (259). Dunque non è prodotto da essere preesistente non causato, ossia è prodotto per creazione. Più. L'essere del mondo risulta dalla sostanza e dai modi (251). Ma se è prodotto da sostanza preesistente non causata, nel-

l'essere del mondo non vi ha di prodotto altro che i modi. Dunque in tale ipotesi la sostanza del mondo essendo improdotta, è necessariamente da sè, indipendente immutabile, necessaria, illimitata e semplice (200). Ora il mondo e la sua esistenza è appunto il rovescio. Dunque è prodotto e nella sostanza e nei modi, ossia per creazione.

269. Si espone 1.° la nozione gennina della creazione: 2.° e un errore del Coosin e del Gioberti.

Esposizione della parte I. Dalle cose dette risulta il divario che corre dalla produzione alla creazione. Alla produzione basta far esistere delle nuove modificazioni nella sostanza già esistente; alla creazione si richiede di far esistere sostanza e modi, che prima non esistevano.

Esposizione della parte II. Il Cousin dice che Dio crea il mondo tirandolo da sè e dalla sua virtù creatrice, come l' uomo tira da sè i suoi pensieri e voleri. Ma l'nomo producendo i suoi atti produce dei modi e non delle sostanze: e li produce modificando nna sostanza preesistente, cioè sè stesso. Dunque nella sentanza del Cousin, Dio creando il mondo, produce, soltanto mutando sè stesso; e non produce sostanze, ma solamente modi; ora tale prodnzione non è creazione. Dunque ha un'idea erronea, anzi panteistica della creazione. Il Gioberti poscia benchè in molti luoghi dia una nozione esatta del panteismo, come innanzi accennammo (260); pure, secondo lui, Dio crea *individualizzando* l'idea generale delle cose e così le rende esistenti. L' atto creativo per lui « *individualizza* l' idea generale, recandola all' esistenza. Individualizzare è creare. » Introd. Tom. II. pag. 214. Ma l'idea individualizzata non è che la trasformazione delle prima nella seconda. Dunque per il Gioberti Dio crea il mondo formandolo non da un ente qualunque preesistente, ma dalle idee sue generali preesistenti. Dunque il concetto che il ricordato autore porge della creazione è puramente panteistico, e però falso ed assurdo non solo per il già detto (268); ma altresì perchè essendo Dio le sue idee, una tal creazione lo suppone di necessità insieme immntabile e mutabile: necessario e contingente; semplice e composto; indivisibile e divisibile; infinito e finito; spirito e materia, cioè un cumulo delle più evidenti contraddizioni; un essere non essere, il nulla.

270. Ma dappoichè havvi di quelli che ammettono la produzione e rigettano la creazione come misteriosa e inconcepibile, così noi mostreremo 1.° che la creazione è possibile; 2.° che non ha maggiore oscurità della causalità: 3.° che gli oppositori, rigettando la creazione perchè oscura, accettano in cambio un evidentissima contraddizione: 4.° e che rigettano il ragionevole accettando in quella vece il sommamente irragionevole.

Prova della parte I. Dio è causa del mondo (259), infinitamente indipendente ed assoluta: altrimenti esso sarebbe dipendente e finito. Ma se per produrre il mondo abbisogna di un qualche ente preesistente, onde formarlo, esso è causa dipendente da codesto essere o non è più causa infinitamente indipendente ed assoluta. Dunque se Dio non può creare, non è causa infinitamente indipendente ed assoluta. Ora ciò torna evidentemente contraddittorio ed assurdo. È dunque contraddittorio ed assurdo che Dio non possa creare: o in altri termini la creazione è possibile. Si conferma. Una causa che ha un potere pienamente asso-

luto di produrre i suoi effetti, non deve dipendere da altro essere; altrimenti è dipendente. Ma Dio è causa che ha un potere pienamente assoluto di produrre il mondo (268). Dunque ripugna che nella produzione del mondo dipenda da altro essere. Ma ciò esprime il potere di creare. Dunque ripugna che Dio non abbia il potere di creare e la creazione è possibile. Più. Se Dio non ha il potere di creare, esso ha soltanto quello di far esistere delle modificazioni, come le creature. Ora il poter di queste è dipendente. Dunque se Dio non ha il poter di creare ha un potere soltanto dipendente. Ma ciò è assurdo. Dunque è assurdo che non abbia il poter di creare, e la creazione non sia possibile. In ultimo se la creazione ripugnasse, ciò avverrebbe, o perchè non vi è potere assoluto proporzionato o perchè nessuna sostanza, che prima non esisteva, può cominciare ad esistere. Ma in primo luogo il potere assoluto proporzionato non manca a Dio come ora si è dimostrato. In secondo luogo non ripugna che qualche cosa possa cominciare ad esistere che prima non esisteva, poichè l'esperienza interna ed esterna ci attesta l'esistenza di sempre novelli cambiamenti, od esistenze novelle, che avanti non erano, e ciò che non avverrebbe se ripugnasse. Ora tutta la difficoltà, che trovano gli avversarii nella creazione, consiste nel non poter concepire il come una cosa (sia essa accidente o sostanza non monta; la difficoltà è comune) la quale avanti non esisteva, cominci ad esistere. Dunque che qualche cosa, accidente o sostanza, cominci di esistere non ripugna. Dunque la creazione è possibile.

Prova della parte II. Come abbiamo detto pur ora l'oscuro della creazione consiste nel non potersi intendere il come cominci ad esistere ciò che prima non esisteva. Ora la causa efficiente è proprio un essere, il quale colla sua azione fa cominciare ad esistere ciò che prima non esisteva (158). Dunque la stessa oscurità riscontrasi nella causalità in genere, cioè, tanto nella produzione, quanto nella creazione. Ora la causalità non può rigettarsi se non a condizione di negare i veri più evidenti e universali perciò solo che ha un oscuro. Dunque per la stessa ragione non può rigettarsi la creazione.

Prova della parte III. Quei, che rigettano la creazione perchè è oscura, accettano il mondo mutabile, limitato e composto e insieme improdotto e da sè. Ma ciò è contraddittorio (259 260), ed assurdo. Dunque quei che rigettano la creazione perchè oscura, accettano in quella vece un'evidentissima contraddizione ed assurdità.

Prova della parte IV. La oscurità della cognizione indica bensì l'imperfezione della ragione (115): ma non è contraria alla natura della ragione anzi le è conforme perchè questa in noi procede dall'imperfetto al perfetto (115), dall'oscuro e confuso al chiaro e distinto. Ora la contraddizione e l'assurdità è la negazione e la distruzione della ragione. Dunque la nozione data della creazione è ragionevole e il rigettarla accettando la contraddizione è al sommo grado irragionevole.

271. Obbiettasi: dal niente non si fa niente, è un assioma: ora il creare è fare dal niente qualcosa: dunque non si può crear nulla.

Rispondo, distinguendo la maggiore: dal niente, cioè da niun essere preesistente non si fa niente da una causa dipendente, si concede da una causa indipendente e assoluta, si nega. Concessa quindi la minore si nega la conseguenza e il conseguente. Egli è verissimo che le cause dipendenti e seconde producono soltanto mutando sostanza preesistente, e in questo senso è vero il detto assioma: ma se applicasi alla causa assoluta, torna non pur falso, ma anche assurdo.

272. Obbiettasi: se Iddio ha creato il mondo 1.° Ei ha tolto dove non era: 2.° e di una produzione dal nulla non ce ne possiamo formare un concetto.

Rispondo al primo negando il supposto... che il produrre e il creare sieno un trasferimento di una esistenza da un luogo all'altro. Produrre o creare non è trasferire, ma far esistere ciò che avanti non esisteva.

Rispondo al secondo distinguendo l'asserzione: di una produzione dal nulla non ce ne possiamo formare un concetto sensibile e fantastico, si concede: un concetto intellettuale, suddistinguo: non ce ne possiamo formare un concetto escludente l'oscurità comune alla produzione in genere, concedo: non ce ne possiamo formare un vero concetto sebbene includa la mentovata oscurità, si nega. Che ne formiamo il concetto in questa ultima guisa risulta dall'aver fatto vedere che Dio è producente il mondo da nessun essere preesistente. Ora questo giudizio esprime la creazione completamente. Dunque ne abbiamo il concetto.

273. Chi ammette la creazione dal nulla, obbietta il Cousin 1.° ammette e insieme non ammette l'esistenza: 2.° pone il mondo non fatto da Dio indipendente.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione: chi ammette la creazione dal nulla, ammette l'esistenza della causa creatrice in atto o la esistenza creabile in potenza, concedo: le ammette simultaneamente amendue in atto, nego. Ora ciò non è ammettere e insieme non ammettere l'esistenza stessa. Dunque la creazione dal nulla non incontra guisa alcuna di contraddizione.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione. Imperochè un essere è più effetto di una causa, quando da essa sia stato prodotto tanto rispetto ai modi, quanto rispetto alla sostanza, e così sia stato fatto da lei non parzialmente, ma totalmente che nel caso opposto. Ora il mondo creato dal nulla è da Dio prodotto tanto rispetto ai modi, quanto rispetto alla sostanza. Dunque nella creazione da nulla il mondo è fatto da Dio non parzialmente, ma totalmente. Ma ciò che è totalmente fatto da una causa, da essa ne dipende anche totalmente. Dunque il mondo nella creazione dal nulla è totalmente dipendente da Dio.

Non possiamo lasciare di confutare Damiron, il quale appoggiato al detto che dal niente non si fa niente, insegna che Dio tirò da sè le anime perchè esso è spirito, e i corpi da materia eterna e improdotta, perchè non contenendola Esso non potea formare i corpi altrimenti. Imperocchè primo si appoggia a un principio falso (271). Secondo negando la creazione cade negli assurdi toccati di sopra. Terzo pone Dio mutabile, contingente, composto, divisibile in parti

e finito, il che è assurdissimo. In fine pone la materia eterna, improdotta cioè da sè indipendente, immutabile, necessaria, infinita, semplice, indivisibile. Cose tutte pugnanti con sè stesse e contraddittorie in sommo grado. Aggiungiamo poi che la causa efficiente fa esistere ciò che non esisteva. Ma se contenesse realmente l'effetto farebbe esistere non ciò che non esisteva, ma ciò che esisteva, il che è assurdo. Dunque la causa efficiente non deve contenere l' effetto realmente, ma bensì la virtù di farlo esistere, ossia deve contenerlo virtualmente.

274. Dimostrasi 1.° che la forza di creare è finita: 2.° e che Dio ha creato il mondo liberamente.

Prova della parte I. La forza creativa è pienamente assoluta, perchè non può dipendere da alcun essere esterno. Ma ciò che è assoluto è il maggiore possibile ossia infinito (204). Dunque la forza creativa è infinita. Più. La forza creativa è causa universale di tutto l'essere contingente, poichè produce sostanza e modi, e però può produrre tutto il creabile. Ora nessun ente creato può esser causa universale, perchè non può esser causa anche di sè stesso. Dunque essa è propria dell' essere increato assoluto, ed è però infinita.

Prova della parte II. Il mondo essendo contingente può non esistere poichè il contigente può non essere (182). Ma il mondo è creato da Dio. Dunque può non essere creato da esso. Ora ciò che può non farsi ma pur si fa dicesi fatto liberamente. Dunque il mondo è creato da Dio liberamente. Più. Se Dio non ha potuto non creare il mondo, esso non ha potuto stare da sè ma abbisogna di un altro è dipendente o condizionale (200). Dunque se Dio non ha potuto non creare il mondo è dipendente e condizionale. Ma questo ripugna. Dunque Dio ha potuto non creare il mondo. Ma il potere non fare suppone libertà nella cagione. Dunque Dio ha creato il mondo liberamente.

275. Dimostrasi 1.° che il mondo sensibile non è eterno: 2.° e s' indicano i principii, dietro i quali si può stabilire la durata totale del mondo.

Prova della parte I. Ogni ente finito è identico con la sua natura, perchè essa risulta dalle facoltà di ui (243), e queste dalla essenza. Ma la natura è il principio di moto (242). Dunque il mondo non può stare senza il principio di moto. Ma il principio di moto inchiude il fine da conseguirsi. Dunque il mondo eterno è impossibile. Ma ciò verrà acquistando tutta la evidenza se porrassi a confronto con quello che si dirà altrove (283, 285, 286). Nel mondo albergano forze chimiche e fisiche naturali, che producono negli inorganici naturali cambiamenti. Le forze chimiche prevalendo disfanno i vecchi o fanno nuovi composti inorganici; le fisiche quali sono la gravità, il calorico, l' elettricità col magnetismo, l' elettromagnetismo, e la luce producono sempre dei cambiamenti, come costa dalla chimica e dalla fisica per nulla dire delle forze dei regni vegetale e animale. Tutto ciò mostra che la durata del mondo fisico sensibile inchiude moto. Ma una durata che inchiude moto è temporaria non eterna (208, 209). Dunque il mondo sensibile non è eterno. Più. La durata del mondo, come si

è detto inchiude il moto. Ma il moto è il passaggio di un essere da un termine all' altro successivamente (209), e quindi risulta da passaggi parziali da un termine all' altro di quelli, che costituiscono la serie, o però risulta da parti le quali tutte cominciano, succedonsi o fluiscono. Dunque la durata del mondo risulta da parti, che tutte cominciano, succedonsi e finiscono. Ma ciò pone nella durata del mondo limiti anteriori, successione, e limiti posteriori, le quali cose sono escluse dalla durata eterna (208). Dunque il mondo non ha durata eterna.

Prova della parte II. Per sole tre vie può conoscersi naturalmente da noi un essere, cioè per intuizione, per ragionamento, o per altrui testimonianza. Ora il primo modo non può valere a farci conoscere la durata del mondo, perchè non fummo presenti alla sua creazione. Non il secondo perchè il ragionamento vale a dimostrare soltanto che ha durata limitata e temporaria, ma il più o il meno ossia il quanto preciso di essa il lascia indeterminato. Resta quindi essere valevole soltanto il terzo. La testimonianza che determina la durata del genere umano in sulla faccia della terra è quella del sacro Genesi; e si fa ascendere a sei mila anni all' incirca.

276. Obbietta il Cousin con i suoi ecletici: Iddio crea necessariamente il mondo 1.° perchè è causa in quanto è sostanza ed è sostanza in quanto causa: 2° perchè è causa assoluta, la quale non può non creare.

Rispondo, negando l' asserzione. Nego poi la prima causale. La nozione di causa è quella di un essere che colla propria azione fa esistere ciò, che avanti non esisteva (158): laddove la nozione di sostanza è quella di un essere, che esiste in sè (170). Questa riguarda l' essere e quella l' operare; le quali due cose sono distinte, come l' atto primo dal secondo (157). Ma se l' atto primo non è il secondo, dunque può stare senza dell' altro, e quindi Dio può esistere senza esser causa in atto del mondo. Ma quando pur fosse vero che Dio è causa in quanto è sostanza, nulla guadagnerebbe il Cousin. Poichè può anche distinguersi l' asserzione così. Iddio crea necessariamente il mondo, se è causa necessaria, concedo; se è causa libera, nego. Ora Dio è causa libera del mondo, ed è assurdo il contrario, come l' abbiamo provato ed il Cousin non ha la minima prova in senso opposto. Dunque Dio crea liberamente il mondo.

Nego poscia ancora la seconda causale, poichè essendo appunto causa assoluta può non produrre il mondo: altrimenti ne abbisognerebbe e sarebbe dipendente; la qual cosa è assurda.

277. Obbietta ancora il Cousin: l' azion della creazione del mondo è necessaria: ma all' azion della creazione del mondo corrisponde l' effetto, cioè, il mondo. Dunque il mondo viene creato necessariamente.

Rispondo, distinguendo la maggiore: l' azion della creazione del mondo è necessaria in quanto riguarda il soggetto Dio, di cui è perfezione, concedo: in quanto riguarda l' oggetto termine producibile o prodotto, che è il mondo, nego. E per fermo l' azione creativa inchiude il soggetto creante, e l' oggetto creabile o creato. In quanto si considera al primo modo essa è perfezione di Dio e identica con

la divina sostanza e però necessaria. Ma in quanto si considera al secondo modo essa esprime una relazione di ragione (232) tra Dio Creatore e il mondo, il quale potendo non essere, è contingente. Ma quando un termine di una relazione può non essere ed è contingente, anche la relazione è tale. Dunque l'azione creativa in quanto riguarda il mondo può non essere ed è contingente e non necessaria.

Rispondo poscia distinguendo la minore: all' azion creativa corrisponde l' effetto, cioè il mondo necessariamente, nego: corrisponde l' effetto liberamente, concedo. Quindi nego il conseguente.

Ma è impossibile un alcun che di creato il quale abbia una durata eterna? La sentenza che nega pare la più certa. Primo perchè bisognerebbe che un tal ente non si mutasse; il che è contro la natura delle cose create da noi conosciuta. Secondo perchè la durata è identica con l' ente durante (179), il quale è qui supposto creato; dunque creata è pure la sua durata e quindi ha principio. Terzo Dio è causa dell' ente, di cui parliamo. Ma Dio è la sua durata, essendo Dio tutto ciò che è in lui (263). Dunque la durata di Dio è cagione dell' ente di che parliamo e della durata di lui e però la durata divina precede la durata in quistione. Può aver fine perchè l' ente essendo contingente può cessare di esistere ad ogni istante. Ciò mostra che la durata di che parliamo è destituita di tutto quello che esige una durata eterna.

278. Dimostrasi 1.° che Dio ha creato il mondo ordinato 2.° ed uno.

Prova della parte I. Nella riunione di più parti fra loro le minori stanno, secondo natura, subordinate alle maggiori (243). Ora il mondo è la riunione dell' essere inorganico, del vegetale, del bruto o dell' uomo (252), il primo dei quali è minore del secondo, e questo del terzo e il terzo dell' uomo. Dunque questi quattro esseri sono, secondo natura, così riuniti a formare il mondo che l' inorganico è subordinato al vegetale, e il vegetale al bruto, e tutti all' uomo. Ora tale subordinazione è riduzione della varietà all' unità e però ordine (199). Dunque il mondo è ordinato secondo natura. Ma Dio non può fare che il minore non sia subordinato al maggiore. Dunque creando il mondo non ha potuto non crearlo ordinato.

Prova della parte II. La riunione delle quattro specie è fisica poichè le une stanno unite alle altre per forze fisiche (275), e però formano un tutto fisico indiviso in sè. Ma ciò che è indiviso in sè è uno (195). Dunque il mondo creato da Dio (noto a noi per ragione) è uno. Più. Il mondo è ordinato come risulta dalla prima parte. Ora ciò che è ordinato essendo varietà ridotta all' unità (199), è anche per conseguente uno. Dunque il mondo è uno. È poi chiaro che tale unità è non già di semplicità, ma bensì di composizione (196).

DISCUSSIONE V.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELL' OPERARE DEL MONDO SENSIBILE

279. Dimostrasi 1.° che il mondo opera: 2.° come causa seconda: 3.° e particolare non universale: 4.° conseguenze importanti.

Prova della parte I. Il moto è un fenomeno universale nel mondo ed evidentissimo ai sensi (223), e quindi tutto il mondo si move e però fa esistere delle sempre nuove mutazioni. Ora ciò è operare. Il mondo dunque opera. Più. Il mondo è nel tempo (275), il quale è moto (209). Ora ciò significa che tutto nel mondo si move e però opera. Dunque il mondo opera.

Prova della parte II. Il mondo è causa, perchè fa esistere qualcosa che prima non esisteva. Ora non è causa prima ma seconda, perchè esso, essendo creato (268), ha ricevuto con l'essere la forza causativa ed è causa seconda (223). Dunque opera come causa seconda.

Prova della parte III. Causa particolare è quella che produce un effetto particolare (222). Ora il mondo essendo creato non può produrre che un effetto particolare; poichè essendo dipendente e finito di forza non può creare (274) nè produrre tutto l'essere, ossia l'effetto universale. Dunque è causa particolare. Più. L'effetto universale comprende tutto il producibile. Ora una causa finita, per essere universale, dovrebbe poter produrre anche sè stessa, il che è assurdo. Il mondo dunque è causa particolare.

Esposizione della parte IV. Quindi Dio è causa prima perchè ha da sè la virtù di produrre. È causa universale perchè produce tutto l'essere e non solamente una parte, e perchè essendo Ei solo increato, Ei solo può produrre tutto l'essere producibile, cioè l'effetto universale. A Lui sono subordinate, secondo natura, tutte le cause seconde, come la parte al tutto (243). In fine il mondo provasi anche di qui ordinato, perchè tutte le cause sono ridotte all'unità della prima.

280. Dimostrasi che il mondo è conservato da Dio nell'essere non già solo negativamente, ma positivamente eziandio.

Prova. Taluni filosofi opinano che Dio conservi soltanto il mondo negativamente in quanto, cioè dopo averlo creato con azione positiva nol guasta, come dicesi che il vasaio conserva un vaso rimovendo ogni azione che potria distruggerlo. Altri meglio avveduti mantengono che Iddio conserva il mondo anco con azione perenne positiva, come il vaso con azione perenne e positiva conserva nella forma il liquido che contiene.

La prima opinione è assurda. Poichè la durata del mondo è realtà contingente essendo meglio durare che no, ed è di più identica col mondo contingente. Ora ogni contingente è causato con azione positiva da Dio, poichè tale è l'azione creativa (268). Dunque Dio

produce con azione positiva la durata del mondo, ossia conserva il mondo positivamente. Più. Un'azione che nulla produce di reale è assurda. Ma nella sentenza degli avversarii, se Dio volesse distruggere il mondo, dovrebbe impiegarvi un'azione che avrebbe per termine l'annullamento del mondo e però il nulla. Dunque nella sentenza degli avversarii Iddio mancherebbe della potenza di distruggere il mondo. Ma ciò non può essere se non suppongasi il mondo assoluto, il che è assurdo. Dunque è assurdo che Dio non conservi positivamente il mondo. Questo assurdo si evita nell'altra sentenza, perchè per distruggere il mondo basta che Dio sottragga il suo positivo influsso oggettivamente considerato. In fine ogni essere ha necessariamente la sua ragione sufficiente (206). Ma nell'ipotesi degli avversarii la durata non ha ragione sufficiente nell'azione creativa, perchè, secondo essi, si è esaurita con la produzione del mondo nel primo istante; non nell'esistenza del primo istante, perchè questa non ha alcun vincolo necessario con la esistenza degli istanti susseguenti, potendo il mondo ad ogni istante non essere: non nella natura stessa del mondo, perchè essendo contingente e potendo sempre non essere, per sè non ha forza di continuare l'esistenza. Dunque la mentovata sentenza è assurda.

Scioglieremo altrove le opposizioni futili degli avversari.

281. Dimostrasi 1.° che Dio concorre all'operare del mondo: 2.° che tal concorso non toglie l'attività alle cause seconde: 3.° nè la libertà di azione alle cause libere.

Prova della parte I. L'operare del mondo è una realtà, poichè non è lo stesso operare, e non operare, ed insieme è contingente essendo esso mutabile e limitato. Ora ogni contingente realtà trae origine dalla causa assoluta ossia da Dio (268): dunque l'operare del mondo trae origine da Dio, ossia Dio concorre all'operare del mondo. Più. L'operare è proporzionato al soggetto operante, come l'effetto alla sua cagione. Ora il mondo dipende quanto alla durata continuamente dal divino influsso (270). Dunque l'operare del mondo dipende continuamente da Dio. Da ultimo l'operare del mondo, il quale è contingente, risulta dalle suo facoltà (apprensive ed espansive) attuate da oggetto esterno (241). Ma se il mondo e lesuo facoltà operative non sono conservate idonee ad essere attuate, o gli oggetti non sono mantenuti atti a porre quelle in giuoco, non è possibile l'operare di lui. Dunque l'operare del mondo non è possibile senza il concorso di chi conserva e il mondo stesso e le sue facoltà e gli oggetti corrispondenti. Ma Dio è Conservatore del mondo, delle facoltà e degli oggetti corrispettivi loro. Dunque senza il divino concorso non è possibile l'operare del mondo.

Prova della parte II. Dio concorre all'operare del mondo come causa prima, e universale, non già come causa totale adegnata ed unica in tutti gli ordini (225, 226, 227). Ora la causa prima e universale non escinde la causa seconda e particolare, nè l'azione di lei. Dunque il ricordato concorso non toglie l'attività alle cause seconde. Più. Iddio concorre all'operare del mondo conservandolo con

le sue facoltà e con gli oggetti idonei ad attuarle. Ma ciò mostra che il suo concorso è conservativo della attività del mondo (la quale tutta nasce dalla apprensione e tendenza), e non distruttivo di essa. Dunque il divino concorso all' operare del mondo non ne distrugge, ma anzi ne conserva l' attività.

Prova della parte III. L' operare è effetto proporzionato alla causa. Ora Dio è causa bensì prima e universale, ma non totale adeguata ed unica in ogni ordine. Dunque non è causa determinante e individuante l'operare del mondo. Ma per togliere la libertà agli enti liberi farebbe duopo che lo determinasse e individuasse, poichè allora l'azione non potrebbe non essere. Dunque il concorso divino non toglie la libertà agli enti liberi. Inoltre abbiamo dimostrato che il concorso divino è conservativo del soggetto con le sue facoltà apprensive ed espansive coi loro oggetti rispettivi senza alterarne la natura. Ma se agli enti liberi togliesse la libertà di azione sarebbe distruttivo e non conservativo. Dunque il concorso divino non toglie la libertà di azione agli enti liberi.

Di qui si scorge che Dio non concorre al male morale, perchè il male morale consiste non già nell' essere generico dell'atto, ma nell' essere specifico e determinato: per esempio l' atto di tagliare non è male, neppure è male il tagliare la testa ad un uomo; ma soltanto è male il tagliare la testa ad un uomo ingiustamente. In secondo luogo egli move gli enti liberi conservando le facoltà senza determinarle al male più che al bene; e concorre movendole coi loro oggetti, conservati da lui, i quali considerati nell' ordine sono buoni e partecipazione e manifestazione della sua bontà, alla quale la nostra tendenza aspira.

282. Si dimostra 1.° che il mondo tende ad un fine: 2.° per impulso di sua natura.

Prova della parte I. Il mondo opera (279). Ma ogni operante tende ad un fine (211). Dunque il mondo tende ad un fine.

Prova della parte II. Il mondo ha l' impulso ad operare dalle sue facoltà attuabili dai loro oggetti, come ogni altro ente finito (244). Ora tali facoltà costitutive del principio dell' operare e del tendere del soggetto, diconsi natura (243). Il mondo dunque tende ad un fine per impulso di sua natura.

283. Dimostrasi 1.° che il fine del mondo è quello del Creatore: 2. che il Creatore non potè crearlo senza fine: 3.° e che Ei solo può stabilire il fine agli enti creati.

Prova della parte I. Iddio creando il mondo, ha creato una causa producente per impulso di sua natura un effetto, cioè il suo fine (282). Ora Dio infinitamente intelligente, come dimostreremo, creando volontariamente il mondo, ha voluto la causa, l' effetto e il fine di essa (212). Dunque ha voluto il fine del mondo e però il fine del mondo è quello stesso del Creatore.

Prova della parte II. Dio creò il mondo operante, poichè lo creò durante (209, 210). Ma ripugna un operante senza il fine (211). Dunque ripugna che Dio abbia potuto creare il mondo senza il fine. Più. Un ente senza natura o principio di moto ripugna che venga creato, perchè tal principio sono le facoltà, le quali derivano dal-

l' essenza (243) dell' ente, la quale non può non essere in lui. Ma il principio di moto ripugna senza il fine. Dunque ripugna che Dio abbia potuto creare il mondo senza fine.

Prova della parte III. La natura è identica con l' ente finito, risultando essa dalle facoltà nascenti dall' essenza. Ma Dio solo può crear l' ente finito (274). Dunque Ei solo può dar l' impulso di natura al fine. Ma il dar l' impulso di natura al fine senza fissare al tempo stesso il fine torna impossibile, quanto che si spinga un ente ad operare senza operar nulla. Dunque Dio solo può fissare e stabilire il fine agli enti creati.

284. Il fine del mondo 1.° è primariamente bene di Dio e secondariamente del mondo: 2.° ma di Dio non è che bene esterno: 3.° al quale è però necessariamente subordinato il secondo.

Prova dalla parte I. Il fine è bene dell' operante (236). Ma Dio è nel mondo causa universale e primaria e il mondo particolare e secondaria (279). Dunque il fine del mondo è primariamente bene di Dio e secondariamente del mondo.

Prova della parte II. Il bene che ottiene Dio creando è il termine della sua azione creativa. Ma codesto termine non può essere qualcosa di interno a Lui, perchè Egli non produce sè stesso o qualche sua perfezione interna, bensì cosa distinta realmente da sè (259, 260) e però esterna. Dunque per la creazione non ottiene che un bene esterno.

Prova della parte III. Il minore è necessariamente subordinato al maggiore (243). Ora il bene esterno di Dio è primario e quello del mondo secondario e però il primo principale o maggiore; l' altro secondario o minore (220). Dunque al bene esterno di Dio è subordinato necessariamente quello del mondo.

285. Dimostrasi 1.° che è un bene esterno di Dio la manifestazione delle sue perfezioni agli enti intelligenti: 2.° che Dio, creando, si è prefisso tal fine; 3.° e non alcun altro fine ultimo.

Prova della parte I. Un ente buono e perfetto (234, 237), è lo stesso che stimabile o apprezzabile dall' intelligenza: perciò un letterato, un filosofo, uno storico, buono e perfetto è più stimabile e apprezzabile del suo contrario. Ora un ente intelligente, essendo riflessivo, se è buono e perfetto, si conosce come tale. Dunque un ente intelligente buono e perfetto si conosce estimabile o apprezzabile dagli altri enti intelligenti: ossia conosce essergli dovuta la stima e l' apprezzamento dagli altri esseri intelligenti. Ma ciò che è dovuto a un essere è il suo bene (238). Dunque la stima e l' apprezzamento degli altri esseri intelligenti è bene dell' ente intelligente buono e perfetto. Ma Dio è ente conoscente sè stesso di infinita bontà e perfezione. Dunque la stima e l' apprezzamento degli altri esseri intelligenti è bene di lui. Ma tale stima ed apprezzamento inchiude necessariamente la manifestazione delle sue perfezioni agli esseri intelligenti. Essa è dunque un bene di Dio. Ma tale manifestazione è la cognizione degli enti creati ed esterni a Dio. Dunque è un bene esterno di Dio.

Prova della parte II. L' effetto intelligente è manifestazione della sua cagione, poichè si conosce come avente causa. Ora Dio creando e conservando volontariamente il mondo, ha volontariamente prodotto e conserva di continuo un effetto suo intelligente, poichè il mondo è fornito dell' intelligenza dell' uomo. Dunque Dio col creare e conservare il mondo sempre vuole la sua manifestazione. Ma il termine del volere è fine (212). Dunque il fine che Dio si è prefisso creando e conservando il mondo è la sua manifestazione.

Prova della parte III. Il fine degli esseri intelligenti formanti il mondo è il più universale, perchè tutti i fini degli altri esseri inferiori sono a quello subordinati, come la parte al tutto (278). Ma il fine più universale di tutti non ne ha altri sopra ed è ultimo fine (216). Dunque l' ultimo fine del mondo è quello degli enti suoi intelligenti. Ora il fine ultimo degli enti intelligenti è quello della loro natura ragionevole (243), cioè, il possesso dell' oggetto reale illimitato, che solo può realmente terminare, compiere e dar riposo all' intelletto e volontà, il quale essendo un essere reale infinito (234), non può essere che Dio. Dunque il fine ultimo del mondo consiste in questo che gli enti creati intelligenti posseggano Dio con l' intelletto e vi riposino con la volontà e per tal guisa loro si manifesti Dio. Ma il fine ultimo del mondo è quello di Dio (283). Dunque il fine ultimo che Dio si è prefisso nella creazione del mondo è unicamente la sua manifestazione agli enti intelligenti. Più. A Dio, perchè infinitamente buono e perfetto è dovuta infinita stima degli esseri intelligenti. Ma non gli sarebbe dovuta infinita stima dagli esseri intelligenti se potesse ricevere altro bene da quella, poichè allora non avendo da sè ogni bontà e perfezione non sarebbe infinitamente stimabile. Dunque non può Dio, creando, ottenere altro che la stima degli enti intelligenti, ossia la sua manifestazione.

286. Si dimostra 1.° che Dio non poteva creare il mondo senza esseri intellettuali e morali: 2.° e che tutta la creazione è subordinata all'ordine intellettuale e morale.

Prova della parte I. Nessun agente può operare senza fine (211, 212). Ma senza enti intelligenti non poteva Dio avere alcun suo fine di creare, perchè la sua manifestazione sarebbe allora stata impossibile. Dunque Dio non poteva creare il mondo senza crearvi enti intelligenti.

Prova della parte II. Il fine intellettuale e morale (239) è il fine ultimo della creazione (285). Ma al fine ultimo tutto il resto è subordinato, poichè tutto è mezzo a quello (216, 217, 240). Dunque tutto è subordinato al fine e all'ordine intellettuale e morale.

287. Da quanto venimmo fino a qui discorrendo si fa palese 1.° essere falso che il fine ultimo della creazione sia la felicità delle ragionevoli creature: 2.° essere falso non meno che empio il dire col Voltaire che se Dio ebbe per fine ultimo la sua manifestazione, egli ha creato per superbia e inordinata cupidigia di gloria.

Prova della parte I. Se fosse vero quel che dice la parte prima ne seguirebbe: primo, che Dio nel creare non ha nessun fine proprio:

secondo, che la manifestazione delle sue perfezioni non è un bene di Dio: terzo, che la creatura ragionevole può essere felice senza conoscere Dio: quarto, che l'uomo non può non conseguire la felicità finale, benchè sia libero di scegliersi l'oggetto concreto di essa e però di perderla: quinto, che può giungere a felicità anche chi non vi tende. Ora tutto ciò è falso. Dunque il fine ultimo, che Dio si prefisse nella creazione del mondo non è la felicità finale delle creature ragionevoli, ma bensì la sua manifestazione, alla quale la prima è subordinata.

Prova della parte II. Dalle cose or dette segue, che non per superbia e inordinata cupidigia di gloria Iddio si prefisse per ultimo fine la sua manifestazione; ma per pura impossibilità e assurdità del contrario. Imperocchè la creazione degli esseri ragionevoli e la loro felicità non tornavano possibili salvochè a condizione che Dio si fosse prefisso per fine ultimo la sua manifestazione esterna.

288. Si dà 1.° la definizione della legge naturale in genere: 2.° la quale è di quattro maniere: 3.° ed è sempre l'espressione del volere del Creatore: 4.° conseguenze importanti.

Esposizione della parte I. Tutti gli esseri sono da natura determinati e necessitati a tendere costantemente e uniformemente ad un fine loro proporzionato (211, 212, 213). Ora l'essere determinato e necessitato ai tendere costante e uniforme esige determinazione e necessità costante e uniforme. Dunque tutti gli esseri hanno una determinazione e necessità costante e uniforme a tendere al fine. Ma essa dicesi legge naturale, perchè in fondo è il principio, *natura* (211) , e così comprende universalmente tutti gli esseri. Dunque la legge naturale universalmente presa è: la determinazione e necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine. Essa naturalmente da noi si conosce dall'operare costante uniforme e comune di essi, come la cagione dall'effetto.

Prova della parte II. La legge naturale nascendo dal principio *natura* è varia come quest'esso. Ma il principio *natura* varia come gli esseri, i quali sono di quattro specie, inorganico , vegetale , bruto e uomo (213, 214 , 215). Dunque la legge specificamente considerata sarà fisica,fiteologica,zoologica o fisiologica e morale.Le prime tre classi e non l'ultima escludono libertà.

Prova della parte III. La legge naturale è : la determinazione e la necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine. Ma questa determinazione e necessità nasce dalla *natura* e dal fine (211). Dunque è effetto di colui, che stabilì in tutti gli esseri la natura e il fine. Ma chi stabilì in tutti gli esseri la natura e il fine è stato il volere del Creatore (283), giacchè la creazione è volontaria e libera (274). Dunque la legge naturale è effetto del volere del Creatore. Ma l'effetto è agli esseri intelligenti, che lo contemplano, la manifestazione, l'espressione e la parola della causa, giacchè effetto vale ugualmente che *avente causa.* Dunque la legge naturale è l'espressione e la parola del volere o comando del Creatore.

Esposizione della parte IV. Prima conseguenza. Tutto il mondo altro non è che la più magnifica e sublime orazione in lode del vo-

lere infinitamente sapiente, potente e buono di Dio — Coeli enarrant, etc.— Seconda conseguenza. Le tendenze costanti, uniformi, universali, cioè non limitate dal tempo e dallo spazio sono l'espressione di un volere del Creatore costante, uniforme, universale non limitato dal tempo nè dallo spazio. Terza conseguenza. Il voler costante, uniforme universale del Creatore non limitato dal tempo nè dallo spazio si conosce dall'operare costante uniforme e universale non limitato dal tempo nè dallo spazio e dall' oggetto o termine illimitato di esso operare.

Diremo ora dell'ordine, e della perfezione del mondo sensibile nella seguente ed ultima discussione cosmologica.

DISCUSSIONE VI.

DELL'ORDINE E DELLA PERFEZIONE DEL MONDO SENSIBILE

289. Dimostrasi 1.° che il mondo è ordinato; 2.° che così durerà finchè sarà l'abitazione dell'uomo; 3.° e che però le leggi dell'universo sono costanti: 4.° confutazione di Hume.

Prova della parte I. Il minore è subordinato al maggiore quando sono insieme, come la parte al tutto. Ora l'inorganico è minore del vegetale; il vegetale dell'animale: e questo dell' uomo, e l'uomo di Dio, il quale è anzi infinito. Dunque gli esseri nel mondo sono subordinati l'uno all'altro e tutti a Dio. Ora questa subordinazione di tutti gli esseri del mondo a Dio è riduzione della varietà all'unità, ossia ordine (199). Dunque il mondo è ordinato.

Prova della parte II. L'uomo ha dei bisogni naturali, cioè costanti, uniformi e universali, i quali dove non sieno soddisfatti perisce. Ma bisogni naturali costanti, uniformi e universali, esigono mezzi naturali costanti, uniformi e universali per essersi soddisfatti. Dunque finchè l'uomo dimora in questo mondo sensibile, forza è che abbia in sua balìa simigliunti mezzi. Ma tali mezzi non possono esibirglisi salvochè dal mondo sensibile, per essere il solo ordinato a lui, come dicemmo nella prima parte della proposizione, e come dimostra il fatto costante, uniforme e universale. Dunque il mondo durerà così ordinato finchè sarà il soggiorno dell'uomo.

Prova della parte III. Abbiamo definito la legge naturale dell'universo: la determinazione e necessità costante e uniforme di tutti gli esseri a tendere al loro fine (288). Ma ivi pure mostrammo che essa nasce dal fine. Dunque se il fine è costante, uniforme e universale, le leggi naturali dell'universo sono anch'esse tali. Ma il fine dell'ordine e delle leggi mondiali è costante, uniforme e universale, siccome ora abbiamo detto. Dunque tali sono pure le leggi naturali dell'universo. Legge costante perciò è il cadere del grave al centro, il riscaldare del fuoco, l'alimentare del pane, l' illuminare del sole, e mille altre.

Esposizione della parte IV. Hume ha sostenuto che il giudizio: il futuro sarà simile al passato, espressione generale di tutte le leggi

costanti di natura, non è appoggiato nè all'esperienza, perchè questa non si stende ai casi futuri, nè all'identità delle idee del soggetto e del predicato, essendo esso giudizio sperimentale. Dunque quel giudizio e con lui tutti gli assiomi sperimentali, è incerto.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: non è appoggiato all'esperienza nè all'identità delle idee del soggetto e del predicato percepita immediatamente, concedo: mediatamente e per raziocinio, nego. Finchè Dio vuole che l'uomo dimori in sulla terra quel che è di presente, è impossibile che non voglia i fenomeni futuri simili ai passati, come è impossibile che voglia un fine costante, uniforme e universale senza i mezzi proporzionati. Laonde la ricordata proposiziono è tanto certa ed evidente quanto quest'altra; un fine costante uniforme e universale esige mezzi costanti uniformi e universali. Quindi niegasi il conseguente.

390. Dimostrasi 1.° che il mondo ordinato manifesta Dio; 2.° non quanto è manifestabile: 3.° ma solamente quanto Dio volle, creando, essere manifestato.

Prova della parte I. Il mondo è l'espressione e come la parola di Dio sua cagione (285, 288). Ma Dio come ente semplice è uno, come ente di infinite perfezioni è concepito dalla debole nostra mente quasi un molteplice (198, 199). Dunque il mondo deve manifestare Dio e come uno e come infinitamente molteplice. Ma l'effetto manifesta la cagione secondochè esso è e non altrimenti. Dunque il mondo deve essere uno e insieme moltiplice grandemente per manifestar Dio uno e moltiplice. Ora il mondo ordinato è appunto uno (278) ed anche molteplice in guisa maravigliosa, poichè chi vale a noverare la varietà degli esseri inorganici, dei vegetali, degli animali, i quali compiono a servizio dell'uomo questo universo! Dunque il mondo ordinato manifesta Dio.

Prova della parte II. A manifestar Dio quanto è manifestabile fa bisogno di una espressione che ne adegui la manifestabilità; poichè l'espressione e l'espresso corrono qui nella stessa proporzione. Ma l'oggetto espresso è qui infinitamente manifestabile, essendo esso Dio, il quale è infinito. Dunque il mondo dovrebbe essere manifestazione infinita di Dio, ed esser perciò infinito, ma esso é per manifestazione infinita di Dio, ed esser perciò infinito. Ma esso è per natura finito. Dunque nol manifesta quanto è manifestabile. Si conferma. Il mondo manifesta Dio agli enti intelligenti finiti per cognizione astrattiva e deduttiva; poichè è cognizione codesta avuta dall'effetto alla causa, cioè *a posteriori*. Ma la cognizione più perfetta è la intuitiva. Dunque il mondo non manifesta Dio quanto è manifestabile. Si conferma di nuovo. Il mondo non può ingenerare nelle menti finite una cognizione infinitamente perfetta. Ora esso non manifesta Dio se non agli esseri intelligenti finiti. Dunque nol manifesta quanto è manifestabile. Da ultimo, se il mondo manifesta Dio quanto è manifestabile, ne segue che Dio non può crescerlo di ulteriori perfezioni. Ma ciò che non può venir cresciuto, è il più grande possibile ed infinito (184, 185). Dunque il mondo in tale ipotesi è infinito finito. Ma ciò è assurdo. Dunque è assurdo che manifesti Dio quanto è manifestabile.

Prova della parte III. Dio creando per suo libero volere un mond

determinato fornito di determinate intelligenze, volle una determinata manifestazione di sè stesso (285) ; poichè un effetto determinato dà una manifestazione proporzionata della causa. Ora è impossibile che Dio voglia un fine senza porre in opera i mezzi necessarii ad aggiungerlo ; giacchè vorrebbe l'assurdo e sbaglierebbe. Dunque è impossibile che il mondo non manifesti Dio quanto volle, creando, essere manifestato.

291. Si espone 1.° in quante guise può intendersi questa proposizione : il mondo è l'ottimo dei possibili: 2.° e si dimostra in qual senso possa dirsi con verità che il mondo nostro è l'ottimo dei possibili.

Esposizione della parte I. Il mondo può intendersi ottimo assolutamente in sè per forma, che neppur Dio valga a farne un eguale nè un migliore, ovvero in quanto è mezzo manifestativo di quella gloria esterna determinata che Dio stesso ha voluto, creandolo, conseguire. La prima è perfezione assoluta o la seconda relativa, e però tra l'una e l'altra non ve n'ha alcuna.

Prova della parte II. Il mondo non può esser l'ottimo nel primo senso, ma solamente nel secondo, poichè oltre al già detto nella seconda parte della precedente proposizione osserviamo ancora, che questa sentenza dei Leibniziani limita la onnipotenza di Dio. Perocchè il mondo comunque perfetto, sarà sempre effetto, e quindi limitato e crescevole per sua natura. Ma se Dio non può crescere ciò che di sua natura è crescevole, la impotenza a ciò deriva non dall'oggetto, o dal mondo, ma da Dio. Dunque Dio sarebbe impotente ad accrescere ciò che può venire accresciuto. Ma questo è assurdo. Dunque è assurdo che il mondo sia l'ottimo dei possibili nel primo senso.

Ottimo è però nell'altro senso. Il mondo infatti è il mezzo scelto da Dio per manifestare sè stesso o la sua gloria in una determinata misura (290). Ora ripugna che voglia manifestare la sua gloria in una misura determinata senza i mezzi proporzionati, che a quella con ogni precisione corrispondano. Dunque il mondo è il mezzo, che con ogni precisione corrisponde al fine del Creatore. Ma il mezzo che con ogni precisione intesa dall'agente ottiene il fine, dicesi ottimo, poichè è il migliore possibile. Dunque il mondo preso nel secondo senso, è ottimo.

292. Si dimostra 1.° che Dio può mutare il presente ordine dell'universo : 2.° e che Egli solo e non altri può mutarlo.

Prova della parte I. Per provare la prima parte diciamo avanti tutto che l'ordine del mondo non è immutabile nel senso che esista necessariamente. Perocchè l'ordine reale del mondo è la reale subordinazione delle specie minori alle maggiori, e di tutte esse a Dio (289). Ora le relazioni non esistono necessariamente se non esistono necessariamente tutti i termini, tra cui corrono, poichè se un termine può venir meno, anche la relazione può mancare ed è contingente. Dunque le mentovate relazioni di subordinazione costituenti l'ordine dell'universo non esistono necessariamente, se necessariamente non esistono tutti i loro termini. Ma i loro termini sono tutti contingenti,

se ne togli Dio. Dunque l'ordine dell'universo non esiste se non contingentemente ed è sotto tale rapporto mutabile.

In secondo luogo un cambiamento che tolga la subordinazione delle specie minori alle maggiori, e di esse tutte a Dio, ripugna. Poichè la natura della parte è di sottostare al tutto: l'opposto è contraddittorio. Ora le specie minori rispetto alle maggiori e tutte rispetto a Dio sono parti. Dunque è contraddittorio che l'ordine mondiale sia cambiato in modo da togliere tal subordinazione. Si noti che codesta subordinazione si vuol considerare non solo nell'ordine fisico, ma ancora e molto più nell'ordine morale, nel quale molte volte è bene ciò, che è male, guardato nel puro ordine fisico, e viceversa. Ora all'ordine morale è subordinato il bene degli ordini inferiori (286).

In terzo luogo l'ordine è mutabile per divina potenza quando non toglie la mentovata subordinazione. E per fermo se è immutabile, o lo è per la natura delle cose ordinate, o per la natura dall'ordinatore. Ora non può essere immutabile nè per il primo, nè per il secondo.

Non per il primo; poichè nelle cose ordinate o miri il numero, e la postura dei varii corpi; o guardi gli effetti delle leggi e forze fisiche e chimiche, e tu non trovi nulla che non possa esser cambiato. Non il numero; perchè corpi sempre nuovi comiuciano ad esistere mentre altri cessano: perchè l'uno non è l'altro e quindi ne nasce la loro indipendenza; perchè essendo il numero capace di aumento e di scemamento, ne segue che il novero anche dei corpi è per natura contingente e mutabile. Non il luogo, perchè gli animali mutano di continuo postura, ed altri esseri sì organici che inorganici sono trasportati a luoghi diversi; e perchè la materia, potendo a cagione dell'inerzia, pigliare qualunque moto e direzione o riposare a piacimento di chi la spinge, può pigliare qualunque postura senza distruggersi. Non gli effetti delle leggi e forze fisiche del moto; poichè essendo inerte può la materia anche rimanersi in quiete, ovvero pigliare movimento, celerità, direzioni diverse affatto da prima. Non finalmente gli effetti delle leggi e forze chimiche; perchè può cessare Dio il suo concorso all'azion loro (281) essendo libero. Ma in tal caso non ponno più produrre i loro effetti. Dunque Dio può mutarne gli effetti. Più. Può Iddio distruggerne l'operazione e il termine, poichè l'operare è un modo. Ma anche in tal caso ne muta gli effetti. Dunque Dio può mutare l'ordine anche rispetto alle forze fisiche e chimiche. Concludasi dunque che l'ordine per la natura delle cose ordinate non è immutabile per la divina potenza.

Non è immutabile neppure per la natura dell'ordinatore. Perocchè si dice che, se Dio mutasse l'ordine che stabilì fino ab eterno, Ei pure si muterebbe. Ora ciò è assurdo. Dunque è assurdo che muti l'ordine del mondo.

Ma a ciò si risponde distinguendo la maggiore: se Dio mutasse l'ordine che stabilì fino ab eterno, senza avere fino ab eterno stabilito insieme con l'ordine i cambiamenti, che voleva farvi nella successione dei tempi, Ei si muterebbe, si concede; ma se fino ab eterno a una con l'ordine ha stabilito i cambiamenti che voleva

farvi in seguito, si nega. Ora siccome Dio ha liberamente creato e ordinato il mondo nella guisa or detta, avendone avuto il disegno fino ab eterno; così potè fino ab eterno stabilire i cambiamenti da farsi nella successione dei tempi. Per la qual cosa si nega la conseguenza e il conseguente.

Prova della parte II. L'ordine costante uniforme e universale del mondo è legge naturale. Ma questa nasce dal fine e dalla natura degli esseri (288); e quindi da chi stabilì l'uno e l'altra, cioè da Dio. Dunque dipende solo da Dio, e però esso soltanto lo può cambiare. Più. Ciò che è costante, uniforme e universale nell'ordine è di esclusiva appartenenza dell'ordinatore universale; poichè ogni effetto deve avere causa proporzionata. Ma solo Dio è ordinatore universale, perchè esso solo è universale cagione (274). Dunque il mutar l'ordine costante, uniforme e universale del mondo è appartenenza esclusivamente di Dio.

293. Si dimostra 1.° che è possibile il miracolo a Dio: 2.° o a chi Dio dà la facoltà di produrlo: 3.° il mondo durerà, quanto alla sostanza, sempre mai.

Prova della parte I. Essendo mutabile l'ordine mondiale, può Dio produrvi dei cambiamenti e degli effetti insoliti, e superiori alle leggi e forze dell'ordine stesso creato indirizzati a fine superiore alla natura, ossia soprannaturale. Ora un effetto insolito e superiore alle leggi e forze dell'ordine consueto dicesi miracolo. Dunque a Dio è possibile il miracolo.

Prova della parte II. Il miracolo supera le forze dell'ordine creato. Ora un tale effetto non avendo causa nel creato, non può averla che in Dio. Dunque se alcuno fuori di Dio produce un miracolo, da Dio ne ebbe la facoltà.

Prova della parte III. Il mondo è l'espressione e la eloquente parola con la quale Dio si manifesta al di fuori (290). Ma la natura o l'essenza dell'espressione e della parola è di tendere non al nulla ma a manifestare l'oggetto. Dunque la natura del mondo è di tendere non al nulla, ma a manifestare Dio. Ma il tendere non al nulla ma a manifestare Dio è tendere sempre all'essere. Dunque la natura del mondo è di tendere sempre all'essere. Ora la natura di tendere sempre all'essere è l'espressione del volere del Creatore (288). Dunque è volere del Creatore che il mondo sempre tenda all'essere e però duri sempre. Si conferma. Una parola che tenda a tacere o a non manifestare è un assurdo. Ma il mondo è parola di Dio. Dunque è assurdo che tenda a non manifestarlo. Ma se ha tendenza al nulla, tende a non manifestarlo, perchè il nulla non manifesta. Dunque il mondo non ha tendenza al nulla, ma bensì all'essere sempre. Ma tal tendenza esprime il volere del Creatore. Dunque Esso vuole che il mondo duri sempre. Più. La divina manifestazione esterna è il bene il più universale esterno, e però da ogni lato conforme a ragione in sommo grado. Ma ciò che è tale non presenta nè può presentare alcuna ragione per venire distrutto. Dunque Dio non può avere ragione alcuna per distruggere il mezzo alla sua manifestazione. Ma

Dio non può operare se non conforme a ragione, perchè infinitamente saggio o ragionevole. Dunque non può indursi a distruggere il mondo.

Dissi quanto alla sostanza, perchè la corruzione degli inorganici, dei vegetali, degli animali, degli uomini mostra che rispetto al mondo materiale la tendenza ad esser sempre, è naturale soltanto alla materia, la quale, quando questo mondo non sia più la magione dell'uomo, potrà anche ricevere altra disposizione ed ordine.

Si dirà 1.° quando non vi saranno più gli uomini, il mondo più non manifesterà Dio: dunque allora sarà distrutto: 2.° almeno i grandi mali del mondo sono un gran motivo a distruggerlo.

Rispondo al primo distinguendo l'antecedente: quando non vi saranno più gli esseri intelligenti creati, il mondo più non manifesterà Dio, concedo; quando non vi saranno più gli uomini soltanto, ma vi saranno tuttavia degli esseri intelligenti creati nego (285, 286). Perciò si nega il conseguente. Anche quando non vi avrà più uomini sulla terra, rimarranno nondimeno le anime umane immortali (370, 371) contemplatrici del mondo o però anche di Dio.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione; i grandi mali del mondo sono un grande motivo a distruggerlo, se impediscono la divina manifestazione, concedo; se non la impediscono, ma anzi l'aumentano, nego. Ora i mali anche più grandi del mondo non solo non impediscono minimamente la divina manifestazione ma ancora la amplificano (487, 488, 489). Dunque i mali del mondo non offrono il minimo motivo di distruggerlo.

PARTE QUINTA

DISCUSSIONI DI ANTROPOLOGIA

DISCUSSIONE I.

DI ALCUNE NOZIONI PRELIMINARI E DEI PRINCIPII COMPOSITIVI DELL' UOMO IN GENERALE.

294. Si definisce 1.° l'Antropologia: 2.° e il suo oggetto.

Esposizione della parte I. Antropologia significa scienza dell'uomo. Ma essa è parte della Filosofia, ossia della scienza dei supremi principii delle cose (10). Dunque l' Antropologia è: la scienza dei supremi principii dell' uomo.

Esposizione della parte II. La definizione di una scienza qualsiasi formasi sempre per lo scibile suo, ossia pel suo oggetto. Ora quella dell'Antropologia si fa per i supremi principii dell' uomo. Questi dunque ne formano l' oggetto.

295. Si dimostra 1.° che il primo giudizio o principio dell'Antropologia è questo: l' uomo è: 2.° e che è indubitato pure quest' altro: l' uomo è esistente.

Prova della parte I. Ogni scienza ha per oggetto i principii di un qualche essere o di ciò, che è (8); ma ciò che non è, non ha principii: dunque ogni scienza per avere il suo oggetto deve partire da ciò, che è. Ma l' antropologia ha per oggetto i supremi principii dell' uomo. Dunque deve partire da questo: l' uomo è: ma questo è un giudizio. Essa deve dunque partire dal giudizio o principio: l' uomo è; il quale per conseguenza sta a capo di tutti ed è il primo antropologico.

Prova della parte II. Per uomo intendiamo animale ragionevole, ossia un essere, che sente e ragiona. In quanto *animale* conviene coi bruti; e in quanto *ragionevole* se ne disforma. Ma la coscienza ci attesta primo che noi sentiamo e ragioniamo: secondo che noi conosciamo per la esterna sensibilità esistere altri esseri senzienti e ragionanti al par di noi. Dunque é indubitato il giudizio sovraccennato: l' uomo è esistente.

296. Si dimostra 1.° che l'uomo è realmente e naturalmente uno: 2.° e che è sostanza.

Prova della parte I. L'uomo è animale ragionevole, ossia un essere che sente e ragiona (295). Ma la coscienza ci attesta che l'io senziente è indiviso dal me ragionante; poichè ci attesta che l'io il quale sente è quel medesimo, che ragiona. Dunque l'uomo è un essere indiviso in sè, ossia uno (195). Ma l'uomo è un essere reale, perchè esistente; e naturale, perchè non per arte, ma per natura, come ogni altro essere vivente del mondo sensibile si produce, mantiene e propaga. Dunque l'uomo è indubitatamente un essere reale e naturale. Ma l'unità segue la condizione dell'essere (196). Dunque l'uomo è realmente e naturalmente uno.

Prova della parte II. L'uomo fa esistere continuamente in sè stesso a suo piacimento delle sensazioni, dei giudizii, del ragionamenti e dei voleri come ne assicura la coscienza. Ma ciò che fa esistere continuamente in sè stesso a suo piacimento delle sensazioni, dei giudizii, dei ragionamenti e dei voleri è un continuo soggetto di modi, ossia sostanza (169). Dunque l'uomo è sostanza. Più. L'uomo opera in sè stesso, perchè muta sè stesso a suo talento. Ma l'operare è proporzionato all'essere. Dunque esiste in sè stesso (170), ed è sostanza.

297. Dimostrasi 1.° che ripugna all'uomo il sentire senza corpo: 2.° che il corpo è essenziale all'uomo: 3.° che nell'uomo vi ha un altro principio detto anima: 4.° conseguenza.

Prova della parte I. L'esperienza costante, uniforme e universale dimostra che senza la debita mutazione fatta dai corpi negli organi sensorii; ovvero senza la necessaria organizzazione dei medesimi, come avviene nei ciechi, la sensazione non si effettua. Ora il fatto costante uniforme e universale segna evidentemente una legge di natura (288). Dunque è legge di natura che l'uomo non senta senza corpo debitamente organizzato. Più. Il sentire senza il sensibile, cioè senza un corpo determinato, reale ed empirico, che renda passivo il soggetto, è impossibile; giacchè il sentire è l'apprensione di un corpo determinato, reale, empirico, che rende passivo il soggetto, e però il sensibile è sempre un corpo, come ora lo abbiamo descritto (27) diverso dall'intelligibile. Ma se l'uomo è incorporeo, ossia se non ha corpo, esso non è sensibile. Dunque se l'uomo non ha corpo, non può sentire sè stesso. Ma l'uomo sente sè stesso: poichè la coscienza ci attesta che sentiamo un esteso, ponderabile, e impenetrabile senziente con noi (248) diverso dai corpi esterni, sentiti bensì da noi, ma con noi non senzienti; e di più essendo sensitivo, deve sentire sè stesso senziente, poichè altrimenti sarebbe morto, non vivo. L'uomo dunque in quanto animale o sensitivo ha necessariamente un corpo. Più. L'uomo sente i corpi esterni. Ma il sentire importa sentimento del soggetto e dell'oggetto; poichè è essenzialmente soggettivo ed oggettivo, come ogni cognizione (1). Dunque in ogni sensazione dei corpi esterni l'uomo sente anche sè stesso. Ma quando non avesse corpo, ciò ripugnerebbe. Dunque ripugna che l'uomo senta e non abbia corpo. Questa teorica è applicabile anche ai bruti, perchè universale.

Prova della parte II. L' uomo è essenzialmente sensitivo perchè la sua essenza quella si è di animale ragionevole (296). Ma non può essere sensitivo senza corpo. All' uomo è dunque essenziale il corpo.

Prova della parte III. Questa terza parte sarà compiutamente svolta più innanzi. Per ora diciamo che ogni vivente corporeo risulta da un principio materiale, e da un altro non materiale (253). Ma l' uomo è un vivente corporeo. Risulta dunque non solo da materia, ma da un principio altresì diverso dalla materia. Aggiungeremo ancora che la coscienza ci attesta che il principio, col quale ragioniamo è identico con quello, col quale sentiamo contemporaneamente negli occhi, negli orecchi, nel naso, nel palato e nelle altre parti del corpo. Ora una parte di un corpo o di una materia qualunque non è l' altra, come un organo non è l'altro, e però il corpo e la materia non possono essere il principio, col quale ragioniamo e sentiamo per tutti i varii organi e parti del corpo. Dunque il principio, col quale l' uomo ragiona e sente, non è corpo nè materia. Codesto principio è detto anima.

Esposizione della parte. IV. Il principio col quale l' uomo sente e ragiona è detto anima ragionevole. L' altro principio, donde risulta è un corpo organico. Dunque l' uomo risulta da anima ragionevole e da corpo organico. Ma prima di trattare in particolare dei principii di composizione dell' uomo, è mestieri di studiarne a pieno il potere o la facoltà di sentire e di intendere.

DISCUSSIONE II.

DELLE FACOLTA' DELL' UOMO IN GENERALE

298. Si dimostra 1.° che l' uomo ha facoltà conoscitive: 2.° che ha facoltà di tendenza: 3.° che ogni cognizione importa una tal quale compenetrazione tra il soggetto e l' oggetto: 4.° conseguenza.

Prova della parte I. Che conosca sè ed altri esseri, concreti ed astratti è una verità immediata di coscienza. Ma l' uomo non essendo il suo atto di conoscere, solo può passare dalla potenza all' atto di conoscere. Dunque ne ha il potere o le facoltà.

Prova della parte II. La facoltà di conoscere è facoltà apprensiva, poichè conoscendo acquistiamo la notizia non avuta prima degli oggetti a noi convenevoli o disconvenevoli, cioè buoni o cattivi, come l' esperienza interna ne accerta. Ora dall' apprensione scaturisce la tendenza e la facoltà (244), come di nuovo mostra anche l'esperienza, poichè noi non tendiamo a un bene nè fuggiamo da un male, cui non conosciamo. L' uomo ha dunque facoltà di tendenza.

Prova della parte III. Qualunque cognizione vera è l' oggetto stesso, ma come conosciuto; essendo l' apprensione dell' oggetto qual è in sè (2). Ora lo stesso atto inchiude in sè il soggetto conoscente, giacchè il conoscente è il soggetto coll' atto di conoscere. Dunque la cognizione importa una specie di identificazione o compenetrazione del soggetto e dell' oggetto.

Esposizione della parte IV. Ogni cognizione importa una specie di

compenetrazione tra il soggetto e l' oggetto. Ma l' uomo conosce sè stesso. Dunque conoscendosi compenetra in qualche modo sè stesso. Dicasi in proporzione il medesimo del sentire.

299. Dimostrasi 1.° che l' uomo ha facoltà intellettive e sensitive: 2.° distinte tra loro: 3.° e facoltà di tendenza proporzionate.

Prova della parte I. Noi abbiamo l' apprensione dell' intelligibile, cioè del comune delle cose, dell' astratto, e dell' universale, quale si è l' ente comune, il genere, la specie, la cagione, l'effetto, l'identità, la simiglianza e mille altri oggetti immateriali. Abbiamo ancora l'apprensione del sensibile, accompagnata da mutazion di organi, voglio dire l' apprensione dei corpi, esseri non comuni, concreti, individui esistenti in sè, quali sono il nostro corpo, il sole, la luna e simili. Ora le apprensioni dell' intelligibile e del sensibile esigono facoltà proporzionate (244). Dunque va l' uomo fornito di facoltà apprensive dell' intelligibile ossia intellettive, e di facoltà apprensive del sensibile ossia sensitive.

Prova della parte II. I bruti hanno sensibilità, come apparisce dai loro atti. Ma essi mancano di facoltà intellettive come dal loro fare costante, uniforme e universale pure apparisce, giacchè essi non fanno giammai alcun progresso. Dunque sono distinte. Più. Le facoltà distinguonsi tra loro come i loro oggetti formali (242). Ma l' intelligibile è diverso dal sensibile specificamente, come è specificamente diverso il comune dal non comune; l' indeterminato dal determinato; l' astratto dal concreto; l' inesteso, l' indivisibile, il non figurato, l' immateriale e il non mutante gli organi dall' esteso, divisibile, figurato, materiale mutante gli organi del nostro corpo. Dunque la facoltà che ha l' uomo di apprendere l' intelligibile è distinta specificamente da quella di apprendere il sensibile. Più. La apprensione dell' intelligibile, come del circolo, del triangolo in genere si ha senza mutazione di organi. Ma non così avviene dell' apprensione del sensibile, come sarebbe quella del sole. Dunque la prima è distinta formalmente dalla seconda e così anche le facoltà corrispondenti.

Prova della parte III. Alla apprensiva seguita proporzionata la facoltà di tendenza (298). Ma la facoltà apprensiva intellettiva è distinta dalla sensitiva. Dunque l' uomo è fornito di tendenza intellettuale o ragionevole detta volontà e di tendenza sensitiva.

300. Si dimostra 1.° che l' atto del giudizio ripugna alla sensibilità: 2.° che l' intelletto è incorporeo: 3.° e che le facoltà sensitive sono ordinate all' operare delle intellettive.

Prova della parte I. La formola generale di ogni giudizio è la seguente: *è, non è* (36). Ma questa formola esprime la visione dell' ente comune, indeterminato, astratto, inesteso, indivisibile, senza figura, ed incapace di mutare i nostri organi della vista, dell' udito, dell' odorato, del palato, del tatto: poichè dovrebbe avere un essere determinato colorato, udibile, odoroso, gustoso, e toccabile, il che ripugna alla natura di ente comune. Dunque se l' atto del giudizio è proprio anche della sensibilità, essa deve avere la notizia dell' ente, comune, indeterminato, astratto, inesteso, indivisibile, senza figura ed

incapace di mutare gli organi di essa. Ma alla sensibilità ripugna la notizia di tale oggetto, perchè il suo è tutto l' opposto, cioè il sensibile (299). Ad essa dunque ripugna l' atto del giudizio. Più. Il predicato non si trova distinto dal soggetto negli enti determinati concreti esistenti formanti l' oggetto della sensibilità: la luminosità è indistinta dal sole concreto oggetto della vista. Ora pel giudizio si mirano distinti in qualche modo l' uno dall' altro; poichè si afferma o nega l' uno dell' altro. Il giudizio dunque ripugna alla sensibilità. Si conferma. La sensibilità è distinta per natura dall' intelletto come il sensibile dall' intelligibile (299). Ma se la prima potesse aver l' atto del giudizio, sarebbe facoltà dell' intelligibile e sarebbe identica con il secondo. Dunque ripugna alla sensibilità l' atto del giudicare.

Prova della parte II. Se l' intelletto fosse corporeo sentirebbe sè stesso (297). Ma ciò vuol dire che sarebbe sensitivo principio e non intellettivo ; il che è assurdo. Dunque l' intelletto è incorporeo. Più. L' operare è proporzionato all' essere agente. Ora l' operare dell' intelletto è indeterminato e universale, poichè indeterminato e universale è il suo oggetto; laddove il corporeo ha operazioni sempre determinate e individuali, perchè hanno termini sempre determinati e individuali, com' è a vedere anche nel sensitivo. Dunque l' intelletto non può essere corporeo.

Prova della parte III. Le facoltà sensitive stanno subordinate nell' uomo alle intellettive (243). Ma l' intelletto è ordinato all'apprensione dell' intelligibile suo oggetto. Dunque le sensitive nell' uomo sono ordinate all' intendere o all' operare dell' intelletto.

Discorreremo ora particolarmente delle facoltà sensitive conoscitive e di tendenza.

DISCUSSIONE III.

DELLE FACOLTA' SENSITIVE E CONOSCITIVE E DEGLI APPETITI

301. Dimostrasi 1.° che l'uomo ha facoltà sensitiva interna: 2.° esterna : 3.° locomotrice.

Prova della parte I. La coscienza ci attesta che sentiamo un esteso reale determinato costantemente ponderabile e impenetrabile senziente con noi stessi (240), il quale facendo parte di noi diciamo nostro corpo. Ma il sentire ci avverte dell' esistenza del sentito ed è perciò cognizione sensitiva, la quale esige proporzionata facoltà (241, 242). Dunque l' uomo ha facoltà sensitiva di conoscere il proprio corpo detta perciò interna.

Prova della parte II. La coscienza stessa ancora ci assicura che sentiamo de' corpi non senzienti con noi, detti quindi esterni. Ma il sentire è conoscere ed esige facoltà proporzionata. Dunque l' uomo ha facoltà sensitiva di conoscere i corpi esterni , detta però esterna.

Prova della parte III. È parimenti indubitato che moviamo il nostro corpo colle sue membra, trasportandolo da un luogo all'altro dall' una all' altra situazione. Ma il moto è un atto che addomanda facoltà

proporzionevole chiamata locomotrice. Dunque va pur l' uomo fornito di forza locomotrice.

302. La facoltà sensitiva esterna: 1.° è di cinque maniere formalmente tra loro diverse: 2.° con organi diversi.

Prova della parte I. Le cinque maniere di sensibilità accennate si chiamano sensi esterni, cioè della vista, dell' udito, dell' odorato, del gusto e del tatto. Ora le sensazioni corrispettive sono così distinte l' una dall' altra, che ciascuna si può avere senza dell' altra, come l' esperienza ne accerta. Dunque i sensi esterni sono distinte facoltà. Più. Si può andar privi dell'une e non delle altre, come avviene nei ciechi, nei sordi e in quelli, che odori non sentono nè sapori. Dunque sono distinte facoltà. Da ultimo hanno oggetti formalmente distinti (47), poichè l' uno non inchiude l' altro. Ma le facoltà stanno nella stessa proporzione degli oggetti loro formali (241, 242). Dunque sono cinque facoltà formalmente distinte.

Prova della parte II. Gli organi corrispettivi sono gli occhi, gli orecchi, il naso, la bocca o la intera superficie cutanea dell' uomo. Poichè la coscienza ci manifesta che le cinque menzionate sensazioni costantemente lo proviamo ciascuna nel suo organo rispettivo, e farebbe ridere chi dicesse di udire cogli occhi, e di vedere cogli orecchi. Anzi se manca od è perturbato un organo, manca o è perturbata la rispettiva sensazione. Ma ciò indica una legge fisiologica di natura (288). Dunque per legge di natura le cinque facoltà sensitive esterne dimorano affisse ad un organo particolare ciascuna e gli organi esterni loro sono cinque. Più. La facoltà di sentire risulta anche dal corpo debitamente organizzato (297). Ora le predette cinque facoltà sono diverse. Dunque devono risultare da corpo diversamente organizzato ossia da organi diversi. In fine il sensitivo sente sè stesso corporeo. Ma ciascun senso è sensitivo e diverso dagli altri. Dunque nell'atto di sentire deve ciascuno sentire sè stesso corporeo diversamente dagli altri. Ma se gli organi non sono diversi ciò non può accadere. Dunque ciascun senso ha un organo proprio.

303. L' uomo 1.° sente tutto il suo corpo: 2.° ed ha la sensibilità interna affissa a tutto il corpo: 3.° maniera di concepirla senza alcuna assurdità.

Prova della parte I. Per corpo nostro intendiamo quello, il quale noi sentiamo senziente con noi stessi: qualunque corpo, che non sia sentito senziente con noi, è corpo straniero (301). Ciò posto, la coscienza ci attesta che sentiamo un corpo senziente con noi (301). Ma questo solo è il nostro corpo e niun altro, come appare dalla definizione. Dunque l'uomo sente tutto il suo corpo. Più. Le parti, da cui risulta il nostro corpo, sono le sensitive. Ora la coscienza ci attesta che sentiamo tutte le parti sensitive con noi; poichè se facciasi scorrere qualunque corpo straniero su di esse noi le sentiamo senzienti con noi, non quello. Dunque sentiamo tutto anche il nostro corpo.

Prova della parte II. Noi sentiamo tutto il nostro corpo senziente con noi, come la coscienza ne lo attesta con ogni splendor di evidenza. Ma se a tutto il corpo non è unita la facoltà di sentire, ripugna che esso sia

tutto senziente con noi, poichè mancherebbe della facoltà di sentire con noi. Dunque a tutto il corpo dell'uomo è affissa la sensibilità detta interna.

Prova della parte III. La sensibilità non è in tutto il corpo e sue parti occupandovi uno spazio a modo dei corpi, i quali occupano uno spazio: ma bensì dimora in tutto il corpo e sue parti presenzialmente: il qual modo non ripugna punto; anzi è a lei conformissimo. Poichè se miri una stanza da un suo angolo, la tua vista è presente a tutte le parti vedute e queste sono presenti a quella. Ora il senziente sente tutto sè stesso corporeo con le sue parti. Dunque per la sensazione il senziente è presente a tutto sè stesso e a tutte le sue parti. Ma il senziente risulta dal corpo fornito di sensibilità. Dunque la sensibilità è presente a tutto il corpo e a tutte le sue parti e queste a quella.

304. Sarebbe ora a dire degli obbietti della sensibilità interna ed esterna; ma avendone già parlato abbastanza in Logica (47), ci terremo 1.° a dire di alcune condizioni necessarie all'esercizio della sensibilità: 2.° a mostrare qualche ipotesi mal fondata: 3.° e a confutare alcune obbiezioni contrario alla precedente proposizione.

Esposizione della parte I. Affinchè la sensazione abbia luogo è mestieri imprima della facoltà sensitiva informante il suo organo debitamente organizzato (302). In secondo luogo bisogna che l'organo dimori in comunicazione col cervello per mezzo dei nervi; perchè tagliati o legati questi è tolta la debita organizzazione e la sensazione non ha luogo, come dimostra l'esperienza. In fine l'oggetto deve essere presente all'organo in guisa da potervi agire sopra immediatamente, come avviene del tatto e del palato; ovvero mediatamente, come accade degli organi dell'odorato, dell'udito e della vista. Poichè ogni facoltà è attuata da un oggetto esterno (241).

Esposizione della parte II. **Dal cessare la sensazione al cessar della comunicazione di sensorii col cervello pe' nervi si venne nell'opinione che per essi nervi, quasi corde vibranti, ovvero per un fluido nerveo, si portasse l'impressione fatta dai corpi nei sensorii stessi al cervello, dove la sensazione soltanto si compisse. Ma tali ipotesi sono contro l'evidentissimo testimonio della coscienza, la quale depone sentirsi da noi in tutto il corpo e sue parti: e se al torsi la comunicazione anzidetta cessa la sensazione, ciò accade pel difetto di debita organizzazione. I nervi poi non sono nè tesi nè liberi, qual si converrebbe alla vibrazione; e il fluido, che supponesi lavorato nel cervello, se può esser richiesto alla compiuta organizzazione, niente però indica con plausibile fondamento la sua destinazione esser quella di trasmettere al cervello le impressioni ricordate.**

Esposizione della parte III. **Il Galluppi oppone 1.° che l'anima in quanto sente non è nelle diverse parti del corpo, ma a quelle soltanto riferisce le sue varie sensazioni: 2.° che si sentirebbe pur quando fosse tolta la comunicazione sopraccennata: 3.° che tale comunicazione sarebbe inutile.**

Rispondo **al primo, negando l'asserzione. Perchè è un fatto della maggior evidenza la presenza della sensibilità in tutte le parti del nostro corpo attestato dal senso comune, il quale è qui inerrante, cadendo il suo giudizio sopra un oggetto di prima evidenza. Più. L'anima non può rife-**

rire le sue sensazioni al suo corpo e ai varii suoi organi dove non li conosca, come suoi, e senzienti, cioè con sè; poichè è impossibile il riferire una cosa ad un'altra se non si conoscono l'una e l'altra. Ora l'opinione del Galluppi ammette che l'anima faccia tal riferimento. Essa dunque o è assurda, o conferma la nostra tesi.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione: si sentirebbe pur quando fosse tolta la comunicazione sopraccennata, se essa non fosse essenzial parte dell'organizzazione, si concede; se è parte essenziale di quella, si nega. Ora è parte essenziale di quella, perchè senza essa non succede la sensazione. Dunque senza la mentovata comunicazione non si può sentire.

Rispondo al terzo, distinguendo l'asserzione: tale comunicazione sarebbe inutile, quando non facesse parte essenziale della organizzazione, si concede; quando faccia parte di essa, si nega. Ma essa fa parte essenziale appunto della organizzazione come abbiamo veduto. Dunque non è inutile.

305. La sensazione 1.° è un atto semplice; 2.° attuoso: 3.° immanente: 4.° non è l'impressione organica prodotta dall'oggetto.

Prova della parte I. Pigliamo per esempio l'atto di vedere una tavola quadrata. Se il veggente uno dei quattro spigoli non fosse il medesimo che vede gli altri tre e la tavola intiera, la visione dei quattro spigoli e della tavola riuscirebbe impossibile. Ma la visione della tavola intera, o di un corpo qualunque è incontrastabile. Dunque il veggente uno spigolo è identico affatto con il veggente gli altri tre e la tavola intiera. Ma se il principio veggente ha parti distinte realmente non può avere tale identità, poichè l'una parte ripugna che sia le altre. Ripugna dunque che il principio veggente sia composto di parti ed è però semplice. Ma l'accidente o l'operare è proporzionato al soggetto. Dunque la visione della tavola, o la sensazione è semplice. Più. Se l'atto di vedere uno dei quattro spigoli è realmente distinto da quello di vedere gli altri tre e la tavola intera, la visione dei quattro spigoli e della tavola intera è impossibile. Ma tal visione è indubitata. Dunque l'atto di vedere uno spigolo non è realmente distinto da quello di vedere gli altri tre e la tavola intera, ma è identico e però semplice. Ma tale atto è sensazione. Dunque la sensazione è semplice.

Prova della parte II. Per la sensazione il soggetto senziente muta e perfeziona sè stesso da sè poichè è un atto vitale, ed è meglio averlo, secondo natura, che no (253). Ma il mutare sè stesso ed il perfezionarsi da sè è produrre ciò, che prima non era ed inchiude causa efficiente ed azione. Dunque la sensazione è un'azione del senziente ossia è attuosa. Si dice però passiva in quanto il sentire si origina anche dall'azion dell'oggetto sui sensorii, e in quanto supposto l'oggetto, non dipende dal libero arbitrio, come vi dipende l'imaginare.

Prova della parte III. Risulta dal detto che la sensazione muta e perfeziona il soggetto senziente e non passa a mutare altro essere al di fuori del soggetto, come anche l'esperienza il dimostra. Ora una tale azione è immanente (207). Dunque la sensazione è una azione immanente.

Prova della parte IV. L'impressione organica fatta dall'oggetto materiale è distribuita in tutte le parti dell'organo ed è però un moto corporeo, il quale ha parti come l'organo. Dunque non è l'impres-

sione organica. Più. La impressione organica è un moto passivo nell'organo, poichè qui è l'oggetto che agisce. Ma la sensazione è nel senziente attuosa. Dunque la sensazione non è l'impressione organica.

306. La sensazione non può riporsi 1.° nel movimento delle fibrille o nella reazione del cervello: 2.° nè in un atto del temperamento del corpo.

Prova della parte I. Il movimento e la reazione (la quale è pure un movimento in senso opposto all'azione) ora accennati delle fibrille e del cerebro sono movimento e reazione anche delle parti, e però composti non semplici. Ma la sensazione è semplice (305). Dunque non è nè il movimento delle fibrille nè la reazione del cervello. Più. Il moto dei corpi si comunica ad altri ed è anche azione transeunte. Ma la sensazione non si comunica ad altri esseri, come, p. es., il dolore ed è immanente. Dunque non è nè il movimento delle fibrille nè la reazione del cervello.

Prova della parte II. Il temperamento risulta da certe parti unite e distanti così tra loro da formare un corpo con determinata figura. Ciò avvertito l'operare è proporzionevolo al soggetto. Ma la sensazione secondo Tracy è un atto del solo temperamento, il quale è composto di parti realmente distinte. Dunque secondo tale sentenza, essa è composta di parti realmente distinte. Ma ciò è assurdo. Dunque assurda è pure la seconda parte.

307. Dimostrasi 1.° che per la esterna sensazione non si percepisce null'altro che l'oggetto esterno: 2.° e disciogliesi una difficoltà.

Prova della parte I. Per la sensazione si percepisce direttamente qualcosa (176). Ma questo non può essere se non se o le modificazioni interne dell'animo, o le immagini, o l'impressione degli oggetti fatta sugli organi, o gli oggetti stessi. Non le modificazioni interne, perchè oggetto della coscienza (176). Non le imagini, perchè una tale dottrina è idealistica (248), e perchè la coscienza ci dovrebbe attestare la percezione delle imagini e dei corpi: il che non è. Non l'impressione: poichè noi distinguiamo benissimo l'impressione organica dall'oggetto, come accade nelle sensazioni gagliarde venendo essa percepita dalla sensibilità interna non esterna, come viene percepito ogni mutamento fatto nel corpo sensitivo. Resta dunque che la cosa direttamente percepita dalla sensazione esterna sia l'oggetto esterno, ossia i corpi.

Esposizione della parte II. L'agente, dicono, deve, per operare, congiungersi con l'oggetto esterno. Ma il senziente non è congiunto coll'oggetto esterno sensibile. Dunque noi può sentire.

Rispondo, distinguendo la maggiore: l'agente deve, per operare, congiungersi con l'oggetto esterno, se l'operazione di esso agente è transeunte (207), concedo: se l'operazione è immanente, suddistinguo: deve congiungersi con l'oggetto in guisa proporzionata alla sua attività o facoltà, concedo; in guisa improporzionata, nego. Ora la sensazione è operazione immanente (305), la quale ha per proprio di mutare e perfezionare il soggetto e non alcun oggetto esterno. Dunque esige la congiunzione diretta e reale col soggetto soltanto. Ma siccome la facoltà è determinata ed eccitata all'atto dall'azione dell'oggetto esterno (241), e reagendo contro

questa azione (ad ogni azione corrisponde reazione) produce in sè la notizia dell'oggetto sensibile; così l'oggotto deve essere congiunto col soggetto in modo proporzionato alla natura di lui. Ora l'oggetto è congiunto al soggetto senziente in modo proporzionato alla natura di lui, quando è così e tanto presente da potere in lui eccitare la debita impressione, diversa secondo i diversi sensi. Dunque nulla osta che per la sensazione si apprenda l'oggetto esterno.

Distinta perciò nello stesso senso anche la minore, nego la conseguenza e il conseguente.

308. Si dimostra 1.° che l'uomo è fornito di appetiti: 2.° che sono di due ordini: 3.° loro oggetti diversi.

Prova della parte I. L'uomo è fornito di apprensioni sensitive (301). Ma alla apprensione corrisponde la tendenza (298). Dunque l'uomo è fornito di tendenze sensitive. Queste tendenze siccome disformansi da quelle che nascono dalla Imaginativa chiamate passioni, si appellano appetiti.

Prova della parte II. L'apprensione sensitiva è interna ed esterna (301). Ora all'apprensione tien dietro la tendenza o l'appetito. Dunque è l'uomo fornito di appetito interno ed esterno.

Prova della parte III. Per l'interna sensibilità l'uomo sentendo il suo corpo sano, e prosperoso, nutrito, caldo, riposato, prova piacere, e prova dolore negli stati contrarii. Ora il piacere è il riposo della facoltà sensitiva nel suo oggetto (230), cho ne è il bene. Dunque l'oggetto degli appetiti interni è il corpo sano, prosperoso, nutrito, caldo, riposato e simili.

Per l'esterna sensibilità l'uomo prova diletto nel contemplare vaghi colori; nell'udire soavi armonie; nell'odorare delicate fragranze, gustar cibi e bevande ghiotte, e toccare superficie morbide e somiglianti. Ora il piacere è il riposo della sensibilità nell'obbietto suo che ne è il bene. Dunque gli obbietti degli appetiti esterni sono i ricordati.

DISCUSSIONE IV.

DELL'IMAGINATIVA E DELLE PASSIONI

309. Si dimostra 1.° che l'uomo ha la facoltà d'imaginare; 2.° e che è facoltà sensitiva.

Prova della parte I. L'uomo riproduce le percezioni dei corpi sentiti per la sensibilità interna ed esterna più o meno vivacemente, ma senza riprodurre la mutazione degli organi, come l'esperienza interiore ne lo appalesa. Ora l'atto esige la facoltà. Dunque l'uomo è fornito della facoltà di riprodurre le percezioni dei corpi sentiti per la sensibilità interna ed esterna più o meno vivacemente e senza mutazione degli organi. Tal facoltà domandasi imaginativa e imaginazione o fantasma il suo atto.

Prova della parte II. La sensazione e il fantasma hanno lo stesso oggetto, cioè il sensibile; poichè tutto ciò che può essere sentito presente può imaginarsi assente. La sensazione differisce dal fantasma in

ciò, che essa è apprensione del sensibile presente reale concreto, e mutante l'organo: mentre il fantasma è una copia fedele di tutto ciò solamente senza la mutazione organica. Ora quelle facoltà che hanno lo stesso oggetto formale, non sono di specie differenti (242). La sensibilità e l'imaginativa non sono quindi di specie differenti e però sono amendue facoltà sensitive. Più. La immaginativa è dipendente nell'operare da un organo interno, vale a dire dal cervello come centro del sistema nervoso e però dipende anche dal sistema nervoso. Imperocchè primo la coscienza ci attesta, che imaginiamo nella testa e non nel collo o nel petto; non nelle mani o nei piedi od in altra parte; secondo un lungo esercizio di fantasia affatica il cervello: terzo offeso il cervello o il sistema nervoso la serie dei fantasmi si altera: da ultimo l'imaginativa varia a seconda della disposizione del sistema nervoso. Ma una facoltà che non può operare se non dipendentemente da un organo, non può neppure essere senza di lui, poichè l'operare è proporzionato all'operante. Dunque l'imaginativa non può darsi senza un organo ed è quindi facoltà corporea non intellettiva (300), ma sensitiva. Più. È anche nei bruti, perchè sognano. Dunque è sensitiva. Differisce dalla sensibilità interna ed esterna non già rispetto all'oggetto, ma bensì rispetto al modo diverso di conoscere l'oggetto stesso. La imaginativa può accozzare insieme ai fantasmi di varii oggetti sensati e formarne dei nuovi non aventi oggetto in natura, come sarebbe il fantasma di un monte d'oro. Se il fantasma è prodotto a norma di una legge, allora il regolatore dell'imaginativa è l'intelletto.

310. Si dimostra 1.° che l'imaginativa è come il centro comune della sensibilità interna ed esterna: 2.° e che non può riprodurre gli atti dell'intelletto e della volontà.

Prova della parte I. Essa in fatti ritiene in qualche modo le percezioni della sensibilità interna ed esterna, perchè le riproduce. Ma ritenerle non potrebbe se in qualche modo non le ricevesse, poichè è certo non riprodursi il fantasma di ciò, che non è stato sentito; nè ricever le potrebbe se non comunicasse con esse. Dunque l'imaginativa è come il loro comun centro. Più. Ciò medesimo si trae dal considerare, che l'organo dell'imaginativa è come il centro, con cui comunicano tutti gli altri organi.

Prova della parte II. Gli atti suddetti sono immateriali e insensibili, nè quindi sono oggetti della imaginativa. Dunque non può riprodurli. Egli è vero che sono riprodotti, ma è vero altresì che lo sono dalla memoria intellettiva, come verrà fatto chiaro tra poco. Andarono dunque errati Degerando e Galluppi, i quali avvisarono che essa valga a riprodurre atti somiglianti.

311. Si indica 1.° lo stato di sonno, e di sogno: 2.° in quest'ultimo non ha l'uomo l'intero dominio delle sue azioni: 3.° e si accennano le cagioni del sogno.

Esposizione della parte I. Dicesi sonno quello stato di riposo dell'uomo, in cui i sensi non hanno il naturale esercizio delle loro funzioni. Dicesi poi sogno quella serie di fantasmi, che la imaginativa svegliatasi produce nel sonno.

Prova della parte II. Egli è certo che sebbene nei sogni delle volte giudichiamo, ragioniamo, vogliamo, ò rifiutiamo gli oggetti convenienti e disconvenienti, piacevoli o dispiacevoli, dappoichè di ciò ricordiamo poscia nella veglia ; pure in tale stato non abbiamo la pienezza della umana cognizione, risultante dall' esercizio pieno attuale e naturale delle umane facoltà. Ora il poter pieno di dominare le proprie azioni nasce dalla pienezza dell' apprensione, poichè un tal potere è di tendenza. Dunque non ha l' uomo nello stato di sogno il poter pieno di dominare le proprie azioni, ossia non ha il pieno o l' intiero dominio delle sue azioni.

Esposizione della parte III. La cagione prossima dei sogni è la imaginativa svegliata. Ciò che svegia la imaginativa può essere una impressione fatta nel cervello dalla circolazione del sangue. Ma intorno a ciò nulla vi ha di certo. Svegliata la imaginativa e riprodotta una parte di un fantasma complesso, in forza del uesso che hanno le altre parti colla prima e tra loro si riproduce per intero.

312. Dimostrasi 1.° che le passioni nascono dall' imaginativa: 2.° che sono dirette e reattive: 3.° e che l'uomo può crescerne a suo piacimento la gagliardia.

Prova della parte I. L' apprensione dell' imaginativa è più o meno viva, più o meno gagliarda in conseguenza (309). Ma all' apprensione segue proporzionata tendenza. Dunque all' apprensione dell' imaginativa segue più o meno viva, più o meno gagliarda la tendenza. Ma l' imaginativa avendo per organo il cervello legato col sistema nervoso è in comunicazione con gli organi della sensibilità interna ed esterna (340). Dunque la tendenza della imaginativa , essendo gagliarda, imprimerà un moto gagliardo a tutto l' organismo umano. Questa tendenza che imprime un moto gagliardo a tutto l' organismo umano dicesi passione. Quando ci detta il ragionamento, tanto ci viene confermato dall' esperienza.

Prova della parte II. La passione è tendenza che o spinge il soggetto al bene o lo ritrae dal male sensibile (fuggire il male è una guisa di tendere al bene). La tendenza al bene o si considera nel nascere, o nel tendere, o nel riposar nell' oggetto e dicesi amore, desiderio, allegrezza. Nell' altro caso odio, abborrimento, tristezza. Sono queste le passioni elementari chiamate dirette.

Ma la passione sì nell' un caso sì nell' altro può incontrare degli ostacoli superabili o non superabili e quindi speranza o disperazione; può incontrare ostacolo a fuggire un male imminente e quindi audacia, se è conosciuto vincibile con lo sforzo; o timore se non é tale: può reagire contro un male incolto al soggetto e allora si ha l' Ira. Queste altre cinque diconsi reattive. Dunque le passioni o sono dirette, il cui numero sale a sei: o reattive e queste sono cinque.

Prova della parte III. L'uomo può con la ragione modificare l' apprensione della imaginativa non solo col farle rappresentare gli oggetti o beni sensibili pieni di difetti, ma ancora con farle rappresentare al vivo i mali, a cui vanno congiunti ed anche può da certi beni sensibili distornarla. Ciò vuol dire che è in balia dell' uomo

il crescere o il scemare la gagliardia dei fantasmi. Ma la tendenza è proporzionata all' apprensione. Dunque è in balìa dell' uomo il crescere o il scemare la gagliardia delle passioni. Passiamo adesso a trattare delle facoltà intellettive.

DISCUSSIONE V.

DELLE FACOLTA' INTELLETTIVE E CONOSCITIVE

313. Si dimostra 1.° che l' uomo ha la facoltà di coscienza, di intelligenza e della ragione: 2.° e che non sono tre ma una sola facoltà.

Prova della parte I. Egli è evidente che l' uomo prima conosce sè e i suoi modi giudicandone; secondo che pronunzia dei giudizii immediati sopra esseri individuali e universali ed anche dei giudizii mediati. Ma l' atto domanda la facoltà (241). Dunque l' uomo ha la facoltà di conoscere sè e i suoi modi giudicandone ; di pronunziare giudizii immediati sopra esseri individuali esterni e sopra esseri universali, e di pronunziarne dei mediati. La prima è detta coscienza, intelligenza la seconda, e ragione la terza.

Prova della parte II. Queste maniere di poter conoscere e di giudicare hanno per oggetto (161, 162, 163). l' essere ossia il vero ; cioè non hanno oggetti formalmente distinti. Dunque non sono tre facoltà distinte. Più. Il potere o facoltà di moversi è la medesima che quella di stare in quiete. Ora la facoltà di apprendere il vero immediato, ossia la coscienza e l' intelligenza sono facoltà di stare in quiete, e la facoltà di apprendere il vero mediato vale a dire la ragione è facoltà discorsiva e di moto. Dunque l' una è l' altra. Più. La facoltà di giudicare immediatamente, non avendo che pochi veri, ed essendo illimitata tende ad acquistarne altri con i primi ed è quindi essa stessa per natura discorsiva.

314. Si dimostra 1.° che la coscienza è la radice dell' intendimento: 2.° che è propria degli enti intelligenti: 3.° e si determina il tempo che piglia nell' uomo il suo esercizio.

Prova della parte I. O noi apprendiamo il me indistinto e confuso co' suoi modi, ovvero lo apprendiamo distinto mediante un ripiegamento dell' animo sopra di sè stesso. Nel primo caso si ha la coscienza diretta, o spontanea; nell' altro la riflessa detta anche volontaria. Dal che apparisce che l' oggetto della seconda è la prima. Ciò avvertito, diciamo che senza la coscienza diretta l' uomo non sa nè può sapere di conoscere in alcuna guisa. Ma il non sapere e il non poter saper di conoscere è il non possedere cognizione. Dunque senza la coscienza diretta non è possibile nell' uomo alcuna cognizione. Più. In ogni cognizione di un oggetto qualunque vi è anche essenzialmente (1, 298) inchiuso il soggetto conoscente. Ora il dire che una cosa è inchiusa o contenuta nella cognizione di un' altra è dire che è conosciuta in essa. Dunque non si dà cognizione di un oggetto senza la cognizione del soggetto, cioè senza la conoscenza del me.

Prova della parte II. Per la coscienza l'uomo giudica; essendo per essa che l'uomo dice: io sono pensante, esistente e simili. Ora ogni giudizio è atto di facoltà intellettiva (300). Dunque la coscienza è facoltà intellettiva e però propria degli enti intelligenti.

Esposizione della parte III. Senza lo svolgimento della coscienza non può svolgersi l'intelligenza e la ragione, di cui è come radice, epperò la coscienza svolgesi nell'uomo quando comincia a pronunziare dei giudizii e dei ragionamenti, cioè quando comincia a favellare.

345. Si prova 1.° che l'oggetto primario della coscienza è l'io pensante il finito: 2.° che l'io pensante l'infinito è oggetto secondario di essa: 3.° e si confuta un errore intorno all'origine della credenza o della fede.

Prova della parte I. Che l'io pensante il finito sia l'oggetto, che primitivamente afferra la coscienza appare dalla definizione. Ma il Cousin s'inganna, dicendo, che dell'oggetto primario della coscienza fa parte l'io pensante, l'infinito o la sua relazione col finito. Poichè ciò suppone che l'uomo abbia la intuizione dell'infinito assoluto, la qual cosa è falsa (130). Più. Abbiamo bensì l'idea di ente, e di causa primitivamente: ma sì l'una che l'altra è idea comune a tutti gli enti e a tutte le cause finite ed infinite; ora l'idea comune non è propria di alcun ente o causa concreta esistente. Dunque primitivamente non abbiamo l'idea dell'infinito concreto esistente, o di Dio, nè quindi può l'io pensarlo primitivamente.

Prova della parte II. Per la dimostrazione poi veniamo a conoscere la esistenza dell'assoluto infinito e quindi l'io pensa l'infinito con la relazione di causa al finito suo effetto. Ma questo essendo percepito posteriormente è oggetto secondario. L'io dunque pensante l'infinito con la relazione di causa al finito suo effetto è oggetto secondario della coscienza.

Esposizione della parte III. La credenza o la fede non ha origine dalla coscienza, come errando affermò il Cousin, ma bensì dalla ragione. E per fermo credenza o fede è l'adesione mentale ad una parola veridica: ma l'uomo non conosce che la parola è veridica se non conosce che chi parla non inganna nel dire, nè si è ingannato nell'apprendere ciò che dice. Dunque alla credenza è mestieri che si conosca che il tale, il quale parla, non inganna nel dire, nè si è ingannato nell'apprendere ciò che dice. Ora questi due punti devono sempre essere dimostrati col ragionamento; perchè essendovi tra gli enti intellettivi e liberi di quelli, che non sono veridici, la veridicità degli intelligenti non è un assioma universale e di prima evidenza. Dunque la credenza scaturisce non dalla coscienza, ma dalla ragione. Qui io parlo della credenza naturale: ma la stessa teorica ha luogo per la fede soprannaturale, e può esprimersi sommariamente così. Dio ha rivelato le tali o tali proposizioni (questa asserzione si prova nei trattati della religione rivelata prodromi alla scienza teologica). Ma Dio è veridico (quest' altra si prova filosoficamente). Dunque le tali e tali proposizioni rivelate da Dio sono vere. Ma la natura dell'intelletto è di aderire al vero. Dunque la natura dell'intelletto è di aderire alle

tali e tali verità conosciute rivelate da Dio. Si avverta che alla fede soprannaturale si richiede il concorso della grazia divina.

316. Dimostrasi che l' intelligenza e la ragione hanno per oggetto l' intelligibile tanto universale quanto particolare.

Prova. L' intelligenza pronunzia giudizii immediati tanto universali, quai è questo: il tutto è maggior della parte: quanto particolari e individuali, siccome sono questi altri: alcuni uomini sono bianchi; il sole è luminoso. Ora il giudizio importa un oggetto giudicato proporzionato. Dunque l' intelligenza ha per oggetto l' intelligibile immediato tanto universale, quanto particolare e individuale. Il medesimo è della ragione. Poichè o le premesse sono amendue universali o no; nel primo caso il giudizio mediato dalla conclusione è universale, nell' altro è particolare (85). Ma il giudizio esige l' oggetto giudicato proporzionato. Dunque la ragione ha per oggetto l' intelligibile mediato sì universale che particolare.

317. Si mostra 1.° che l' intelletto umano non può, nello stato suo presente, intendere l' universale senza qualche percezione sensibile: 2.° e che la previsione del futuro contingente gli è al tutto impossibile.

Prova della parte I. Se l' intelletto non abbisognasse del fantasma e della sensazione per intendere l' universale e ragionar rettamente, egli intenderebbe egualmente l' universale e rettamente ragionerebbe anche quando è alterato od offeso l' organo dalla imaginativa, come lo è ne' farnetici. Ora in tale stato ciò non si verifica. Dunque ha bisogno del fantasma. Più. Quando noi meditiamo cose astratte, abbiamo sempre innanzi alla mente qualcosa di sensibile per lo meno il nome di esse: per esempio, se consideriamo l' uomo in astratto, subito ci si presenta o il nome o una forma umana in qualche modo sensibile. Il medesimo è di tutte le altre cose. Ciò che è costante è legge di natura (288). Dunque l' intelletto nello stato presente non può intendere senza qualche percezione sensibile. Più. Secondo la diversa disposizione degli organi, siamo più o meno atti ad esercitar le funzioni intellettuali. Ma ciò non accadrebbe se l' intelletto non abbisognasse delle funzioni degli organi. Dunque di presente ne abbisogna. Più. L' oggetto conoscibile è proporzionato al soggetto conoscente. Ora il soggetto conoscente è qui intellettivo e insieme sensitivo (296). Dunque l' oggetto conoscibile dell' uomo è intelligibile e sensibile. Ma proporzionato al soggetto e all'oggetto è sempre il conoscere. Dunque l'intendere dell'uomo non è mai disgiunto da percezione sensibile. Si conferma. L' intelletto umano ha l'essere nel sensitivo e nel corporeo, poichè il principio di intendere è quello stesso di sentire (296) e quest' ultimo è nel corpo (297). Ora il conoscibile è proporzionato al principio conoscente. Dunque l' intelletto umano ha il suo oggetto proporzionato avente l' essere nel sensibile e corporeo; ma il sensibile e corporeo viene appreso pe' sensi. Dunque l' intelletto apprende il suo oggetto per l' apprensione de' sensi. Più. Essendo la coscienza come radice di ogni cognizione (314), e sentendo l' uomo sempre quando intende, ne segue che all' intellezione va sempre mescolata la percezione sensibile.

Prova della parte II. Qui si parla di previsione certa dei futuri contingenti nelle loro note individuali (24). Ciò posto non si ponno conoscere nella loro esistenza reale, perchè ancor non sono, dunque resta che possano conoscere nell' esistenza loro possibile, cui hanno nelle cause. Ma o le cause sono necessarie e determinate all' effetto, e allora si può prevederne l' effetto determinato, ma non è questo il caso nostro: o le cause non sono necessarie, ma indeterminate all' effetto e allora è impossibile il prevederne con certezza l' effetto determinato nelle sue note individuali. La previsione certa dei futuri contingenti nelle loro particolarità dicesi profezia se è manifestata. Essa è dunque impossibile alle forze naturali dell' uomo. Come mai dunque il Cousin potè dire di averne trovato l' origine nella coscienza?

DISCUSSIONE VI.

DEI SUPREMI PRINCIPII DELLA COGNIZIONE INTELLETTUALE

318. Dappoichè l'uomo per intelletto conosce l'astratto e l' universale non che il concreto individuale sensibile, essendochè ne giudica (316); così duopo è indagare i supremi principii dell'una e dell'altra cognizione intellettuale. Pertanto cominceremo dal dimostrare 1.° che l'uomo con l'intelletto intende il sensibile concreto individuale: 2.° per la sola sensazione che ha di esso: 3.° con una specie di riflessione sopra la sensazione.

Prova della parte I. Non vi ha verità attestataci da coscienza con più evidenza di questa, poichè essa assicura essere noi quelli, che proferiamo dei giudizii intorno ai concreti individuali sensibili, cioè intorno ai corpi, ad ogni momento, e giudichiamo per esempio che il sole è luminoso, che la terra è solida e va discorrendo. Ora il giudizio è cognizione intellettuale (300). Dunque l'uomo con l'intelletto intende il sensibile concreto individuale, ossia i corpi.

Prova della parte II. L'uomo intende i corpi per l'intelletto, come or si è dimostrato. Ma conosce altresì per coscienza, o intelletto (313) di intendere i corpi solamente sentiti. Poichè 1.° sa per coscienza di vedere i corpi colorati unicamente cogli occhi, di udire i corpi sonori solamente cogli orecchi, ecc.: 2.° sa di giudicare soltanto dei corpi, sentiti, di presente o in passato; poichè dei corpi non mai sentiti non ne sa nulla; come il cieco nato non sa nulla dei corpi colorati; il sordo nato non sa nulla dei corpi sonori, il bambino non sa nulla degli animali ed altri enti corporei, che non sono ancor caduti sotto de'suoi sensi, dei quali se poscia acquista cognizione anche senza averli presenti egli è perchè o ne vede l' imagine dipinta o scolta, o perchè leggendone o udendone la descrizione se ne forma la notizia fantastica dalla notizia che ha degli elementi simili esistenti in natura, e già sentiti (309). L'uomo dunque intende con l'intelletto i concreti sensibili individuali, ossia i corpi, solamente per la sensazione.

Prova della parte III. L'uomo intende con l'intelletto i corpi sen-

titi solamente,come risulta dalla 2. parte.Ma i corpi,come sentiti sono la sensazione; poichè essa è soggettiva ed oggettiva(176).Dunque intende i corpi intendendo la sensazione.Ma la cognizione della sensazione è riflessiva, perchè la sensazione è un atto del soggetto.Dunque l'uomo intende i corpi per una cognizione riflessiva sulla sensazione, ossia per una specie di riflessione. Si conferma. L'uomo sa per coscienza di conoscere solamente i corpi sentiti. Ma tal cognizione è riflessione sulla sensazione. Dunque l' uomo conosce i corpi per una specie di riflessione sulla sensazione. Giova qui notare che la sensazione può essere anche un fantasma del quale l'intelletto si giova per conoscere, i corpi specialmente in assenza dell'oggetto sensibile (309). Dico specialmente in assenza dell'oggetto sensibile, perchè la imaginitiva può con le sue vive imagini influire sul conoscere pur quando l' oggetto è presente, siccome anche la esperienza ne fa fede.

319. Si dimostra 1.° che l'uomo con l'intelletto apprende nei concreti individuali delle forme tra loro distinte: 2.° e che in grazia di ciò apprende l'universale assoluto o diretto nei medesimi concreti individuali.

Prova della parte I. E in primo luogo i cinque sensi esterni apprendono oggetti formalmente distinti , e molte altre differenze non formali; poichè il verde non è il rosso; il tuono grave non è l'acuto (302). Ora l'uomo intende con l'intelletto i concreti individuali precisamente secondochè ne ha la sensazione (317). Dunque con l'intelletto apprende nei concreti individuali delle forme tra loro distinte dategli dalla esterna sensazione. In secondo luogo per il senso interno l'uomo sente il suo corpo sano o malato; nutrito o famelico; caldo o freddo; riposato o stanco; in piacere o in dolore, in tempi però diversi (308); le quali forme sono tutte distinte e financo opposte tra loro. Ora l'uomo intende i concreti individuali precisamente secondochè ne ha la sensazione (317). Dunque con l'intelletto apprende nel suo corpo, concreto, individuale forme tra loro distinte anzi diverse e contrarie. In terzo luogo l' io ideante non è per ogni rispetto l' io giudicante, nè l'io ragionante, o volente, o senziente o semovente, come l'un atto ripugna che sia l'altro. Ma l'uomo apprende per coscienza, cioè per intelletto il me in tutti questi stati distinti. Dunque con l'intelletto l'uomo apprende nel me concreto individuale delle forme distinte tra di loro. In quarto luogo se l'intelletto non vedesse nelle cose concrete, forme distinte, o non le intenderebbe, o intendendole le conoscerebbe quanto sono conoscibili e non fora per nulla progressivo; poichè se pongasi che una forma dei concreti è perfettamente l'altra per ogni rispetto, vedutane una sono vedute tutte, o se tutte non si veggono ripugna che se ne vegga qualcuna; così se il colore fosse il suono, percepito il colore, verrebbe percepito anche il suono. Ora l' intelletto è per natura sua progressivo; dappoichè è discorsivo (316, 66). Dunque nei concreti individuali apprende per natura sua forme distinte.

Prova della parte II. L'universale assoluto e diretto è ciò che può essere comune a più, e quindi di loro predicarsi: l'universale relativo o riflesso è ciò, che è comune a più e però di loro è attualmente

predicabile o predicato. Premesse tali definizioni diciamo che l'uomo nei concreti individuali apprende con l'intelletto delle forme tra loro distinte. Ma quando più cose sono distinte, ciascuna è già da sè oggetto della considerazione dell'intelletto e quindi può venir considerata in sè separatamente da ogni altra. Dunque l'uomo può con l'intelletto considerare ciascuna forma, trovata nei concreti, solamente in sè stessa e separatamente dalla considerazione di ogni altra: per esempio, il color bianco mirato nello zucchero, non essendo nè il dolce, nè il duro, nè il peso o la figura, o il soggetto, che sostiene tutte queste forme, può venir considerato in sè e separatamente da quelle e dal loro soggetto. Ora una tal forma considerata spoglia di tutte le altre forme e differenze individuanti che la determinano ad essere esclusivamente dell'individuo concreto tale, non è più determinata ad essere esclusivamente in lui (24). Dunque può essere in altri, ossia può essere comune a più e quindi predicarsi di loro. Ma ciò che può essere comune a più e di loro predicarsi, è l'universale assoluto o diretto come apparisce dalla definizione or data. Dunque l'uomo con l'intelletto apprende nei concreti individuali l'universale assoluto o diretto. Più. Egli è proprio della natura della cognizione umana l'apprendere primitivamente l'oggetto concreto individuale senza ben rivelarne le differenze individuanti, che dagli altri il sequestrano; poichè essendo l'intelletto per natura progressivo, come or dicemmo, procede dall'imperfetta notizia alla perfetta, cioè dalla notizia oscura, confusa e incompiuta alla chiara, distinta, e compiuta (14). Ora un oggetto appreso senza le differenze individuanti è indeterminato (24), e può essere comune a più e di loro predicarsi. Dunque è proprio della natura della cognizione umana l'apprendere primitivamente nei concreti individuali ciò che può esser comune a più e di loro predicarsi vale a dire l'universale assoluto o diretto, detto dagli antichi universale metafisico.

* 320. Si dimostra 1.° che in grazia dell'universale assoluto e diretto l'uomo può formare l'universale relativo e riflesso: 2.° che il primo ha esistenza reale nei concreti individuali rispetto alla cosa percepita e ideale soltanto rispetto al modo di percepirla: 3.° e che il secondo ha esistenza formalmente considerata soltanto ideale: 4.° conseguenza.

Prova della parte I. Per conoscere se una cosa è comune ad una o più altre basta averle presenti all'intelletto tutte ad un tempo, ossia conoscerle affine di poterle confrontare. Ora l'universale assoluto e diretto ed i particolari suoi possono essere presenti all'intelletto e da lui conosciuti ad un tempo e però anche confrontati come ne lo attesta la coscienza: così noi possiamo dello zucchero fissare solo il bianco senz'altro ed insieme aver presente la neve, il latte, e simili, e dire il bianco è comune allo zucchero, alla neve, al latte. Dunque l'uomo può con l'intelletto conoscere che l'universale assoluto e diretto è comune a'suoi particolari ed è predicato di essi. Ma ciò che è conosciuto comune e predicato dei particolari suoi è l'universale relativo e riflesso (318). Dunque l'uomo in grazia dell'u-

niversale assoluto e diretto può con l'intelletto formare l'universale relativo e riflesso. Da ciò si trae una conseguenza ed è che alla formazione dell'universale relativo e riflesso fa bisogno del primo, perchè affine di poter concepire che una cosa è comune a più, è mestieri che essa sia capace d'esser comune a più e di loro possa predicarsi. Ora queste ultime parole esprimono la definizione dell'universale assoluto. Esso dunque è indispensabile a formare il concetto dell' universale relativo chiamato dagli antichi universale logico.

Prova della parte II. Ciò che può essere comune a più non è che una forma di un concreto individuale percepita in sè e separatamente dalle differenze individuanti, che la determinano e concretizzano (318). Ora ciò che può essere comune a più è l' universale assoluto. Dunque l' universale assoluto altro non è che 1.° una forma di un concreto individuale percepita in sè: 2.° e separatamente dalle differenze individuanti che la determinano e concretizzano. Ma la forma percepita è nel concreto individuale ed ha perciò esistenza reale: l' essere percepita senza le differenze individuanti le viene dall'intelletto, che tali differenze non considera e perciò così separata da dette differenze, non ha esistenza salvo che nell' intelletto, ossia ha esistenza soltanto ideale. Dunque l' universale assoluto ha esistenza reale nei concreti individuali rispetto alla cosa percepita, ed esistenza soltanto ideale rispetto al modo di percepirla.

Prova della parte III. L' universale relativo è ciò che è comune a più (318): e si distingue dall'altro, come l' attuale dal potenziale. Ma i concreti individuali sono realmente distinti tra loro (264) e però non hanno alcuna realtà esistente comune. Dunque l' universale relativo in quanto è precisamente ciò che è comune a più, ossia formalmete inconsiderato non ha esistenza reale, ma soltanto ideale in chi lo pensa.

Esposizione della parte IV. Il concreto che l' uomo con l'intelletto apprende nella sensazione contiene forme capaci di essere comuni a più, ossia l' universale in atto secondochè abbiamo dimostrato. Dunque l' oggetto stesso concreto e individuale è in atto sensibile e in potenza intelligibile, ossia oggetto proporzionato alle facoltà sensitive o intellettive dell' uomo.

321. Si dimostra prima 1.° che l' intelletto è facoltà di vedere varie forme e distinte nei concreti individuali velate e impenetrabili al senso: 2.° si definisce l' astrazione: 3.° e si fa vedere che essa non presuppone, ma forma o insieme conosce l' universale assoluto: 4.° si svela un errore.

Prova della parte I. È stato dimostrato (319) che i concreti esibiscono all' intelletto varie forme distinte o realmente, o formalmente, o virtualmente, o mentalmente (198) velate e impenetrabili al senso (299, 300). Ora l' intelletto apprende o vede gli oggetti quali gli si offrono in sè stessi (1). Dunque l' intelletto è facoltà di vedere varie forme e distinte, nei concreti individuali, velate al senso. Più. Ciascun senso apprende negli oggetti materiali vario forme e distinte non apprese dagli altri (319). Ma l' intelletto è facoltà più perfetta (243) ed

apprende quanto apprendono i sensi. Dunque è l' intelletto facoltà di vedere varie forme e distinte nei concreti individuali ed anche nascoste come distinte tra loro ai sensi.

Prova della parte II. L'intelletto può dello varie forme di un concreto individuale apprenderne una senza le altre; dappoichè essendo essa qualcosa è intelligibile in sè. Ma l' atto con cui l' intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre dicesi astrazione. Dunque l' astrazione è: l' atto con cui l' intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre.

Prova della parte III. L' astrazione è l' atto con cui l' intelletto apprende una forma di un concreto senza le altre è l' universale assoluto; poichè una forma appresa senza le altre. Ma la forma di un concreto appresa senza le altre è l'universale assoluto; poichè una forma appresa in questo modo può essere comune a più (319). L'astrazione adunque è l' atto, con cui l' intelletto conosce l' universale assoluto. Ma una forma diventa così universale perchè l'intelletto con lo stesso atto apprende quella senza apprendere le altre, val quanto dire, che diventa universale per l'atto dell'astrazione. Dunque l' intelletto con l' astrazione forma e insieme conosce l' universale assoluto e nol presuppone.

Esposizione della parte IV. L' errore accennato è del Rosmini, il quale ragiona così: l' astrazione è l' atto con cui l' intelletto abbandona il proprio di un concreto individuale e si fissa nel comune. Ora non può fissarsi nel comune se non è già a lui presente e in esso concreto presupposto. Dunque l' astrazione non forma, ma presuppone il comune o l' universale. Nuovo Sagg. Sez. II.

Rispondo negando il supposto della maggiore: l' astrazione non è l' atto, con cui l' intelletto abbandona il proprio (le forme individuanti) e si fissa nel comune; ma è bensì quello, con cui abbandona le forme individuantine un' altra, ossia quello con cui apprende una forma di un concreto senza le altre. Ora questa forma così astratta può bensì essere comune a più, ma non lo è in atto per la semplice astrazione, avendosi qui solo l' universale assoluto e non ancora il relativo, il quale viene poscia formato in grazia di questo e insieme inteso (319, 320) ed ha una esistenza soltanto ideale.

Nego del pari il supposto della minore: l' intelletto non deve per l' astrazione fissarsi nel comune nè aver questo presente nè presupporlo nel concreto; ma deve fissarsi in ciò, che è capace di esser comune, e aver questo presente e questo presupporre, se ciò è mestieri, nel concreto. Ma l' intelletto ha l' atto dell' astrazione, con cui lo forma e lo intende insieme e nol presuppone. Dopo di che niegasi la conseguenza e il conseguente. Ecco adunque in breve il processo mentale. L' intelletto per l'astrazione si fissa non già nel comune o nell' universale relativo, ma sì bene in ciò che può esser comune o nell' universale assoluto il quale viene dall' intelletto insieme inteso e formato come risulta dalla II e III parte di questa tesi. Potendo poi l' intelletto aver presenti l' universale assoluto e i particolari e però confrontare il primo coi secondi già si trova in grado di scorgere che quello è comune a questi: p. e., che il bianco è co-

mune allo zucchoro, alla neve, al latte, all' avorio: che l'esser ragionevole è comune a Pietro, ad Antonio; che l' essere luminoso è comune al sole ed a ciascuna stella; che l' essere pesante è comune al ferro, al rame, allo zinco, all' oro, al platino, e così vadasi discorrendo degli altri. Per via così fatta forma ed insieme intendo il comune a più o l'universale logico senza aver bisogno di presupporre altro che l' universale assoluto (319, 320). Dunque il ragionamento del Rosmini è appoggiato sur un falso supposto o cade quindi di pianta.

322. Dimostrasi 1.° che l' uomo, supposte le cose discorse innanzi, può formarsi qualunque idea o giudizio universale: 2.° che può formarsi anche quello di ente comune: 3.° e che non v' ha bisogno della idea esplicita dell' ente comune a tutti gli esseri, per fare dei giudizii.

Prova dalla parte I. Se l' uomo può contemplare qualunque forma dei concreti (qui si parla delle forme suscettive di essere universaleggiate) come capace di essere comune a più, ossia ai particolari, egli è evidente che con l'intelletto può confrontare la prima coi secondi e rilevare l'identità o la diversità tra quelli o questa e così rilevare l'identità, la diversità tra quelli e questa e così apprendere il comune in atto. Ora per l'astrazione egli può con l'intelletto contemplare qualunque forma dei concreti come capace di essere comune (321): per la coscienza e i sensi può con l'intelletto contemplare tutti i concreti particolari (318). Dunque egli può formare qualunque idea universale. Così, per forma di esempio, chi scrive conosce di essere egli che fa esistere quella scrittura prima non esistente; ma se egli considera solamente *il fare esistere* senza relazione a sè e a quella scrittura particolare, ha di già l' idea di azione senza forme individuanti e però atta ad essere comune a più particolari. Fate ora che vegga degli agenti particolari: dei parlatori, che fanno esistere discorsi; dei musici che fanno esistere canti e suoni; dei vasai che fanno esistere vasi, ei vede quella forma identica e comune a tutte quelle azioni particolari la quale è divenuta così universale in atto.

Formate le idee universali si possono di leggieri formare tutti i giudizii immediati e mediati. A poter formare i primi basta che l'intelletto abbiane la materia, cioè il soggetto e il predicato per farne il confronto immediato e così pronunciarli. Ora la materia è data dall' esperienza e dall' astrazione (321), come adesso abbiamo dimostrato. Rispetto ai mediati la difficoltà non è maggiore. Poichè i seguenti sono immediati: ciò che è o non è predicato dall' universale è o non è predicato di tutti i particolari: ciò che è o non è predicato di tutti i particolari è o non è predicato dell' universale (41). Ora questi due giudizii sono la sorgente di tutti i mediati (67, 69, 103). Dunque la formazione dei giudizii mediati non è più difficile a spiegarsi di quella degli immediati.

Prova della parte II. Egli è vero che l' uomo in quanto sensitivo apprende, sentendo, i concreti individuali primitivamente per ogni verso determinati; ma in quanto intellettivo è secondo natura che apprenda primitivamente l' indeterminato ed il comune dei concreti. Primo la natura dell' intelletto dell' uomo è di procedere dalla cognizione oscura, confusa, indeterminata alla chiara, distinta o determinata, poichè è

progressivo (24). Ora la cognizione dell' ente è indeterminatissima. Dunque è conforme alla natura dell' intelletto l' apprendere nel concreti l'ente. Più. L' uomo contemplando il creato con l' intelletto, o rileva le differenze dei vari esseri o no: se non rileva nè differenze individuali, nè specifiche nè generiche, nè di sostanza, nè di accidente, egli à acquistato mediante la non avvertenza di tali differenze, l' idea comune alla sostanza ed all' accidente e ad ogni essere, cioè quella di ente comune per astrazione; se poi le rileva, potendole abbandonare tutte, può restar anche con sola l' idea del comune a tutte sì fatte cose ed ha ancora per astrazione l' idea di ente. Dunque all'intelletto umano non manca via per formarsi l' idea di ente. Più. l' idea di ente è la più facile di tutte a formarsi. Per conoscere le cose distintamente fa duopo por mente alle loro differenze; mentre che per conoscerle sotto la ragione comune di ente basta trascurare le loro differenze e non apprenderle. Ora è all' intelletto più facile apprendere nelle cose la ragione comune di ente, che le loro differenze, perchè il primo atto è più imperfetto ed esige minor conato delle facoltà; perchè il primo atto è cognizione di una cosa sola, laddove il secondo è cognizione delle differenze ossia di più cose e però quello esige minore sforzo mentale di questo; perchè nella cognizione di più cose disparate dovendo l' intelletto prestare a tutte attenzione, per non confonderle, dura più fatica che quando ne contempla una sola. Dunque l'idea di ente è anche la più facile di tuttea formarsi.

Prova della parte III. Ogni giudizio richiede l' idea esplicita di ente comune, se i suoi termini o la copula la contengono esplicita, ovvero se tale idea è necessaria a ottenere il soggetto o il predicato. Ora non la contengono esplicita i termini di ogni giudizio, perchè altrimenti tutti i giudizii particolari dovrebbero aver per termini espliciti l' ente, cioè non essere particolari. Non la copula perchè è ben vero che la formola generale del giudizio viene espressa dall' *è, non è;* ma vero è altresì che cotal formola è un trovato dell' analisi in quanto spoglia il giudizio delle forme particolari. Ora ciò vuol dire che l' idea dell' ente contenuta in tutti i giudizii mediante l' analisi è resa esplicita. Dunque avanti di essa vi dimorava soltanto implicita. Inoltre il giudizio esprimendo che l' essere del soggetto è quello del predicato, esprime la comunanza di essere del soggetto col predicato negli affermativi (23). Ora l' essere dei soggetti e dei predicati dei giudizii rade volte contiene esplicitamente l' ente come è di tutti i giudizii che non vertono immediatamente intorno all'ente. Dunque la copula contiene l' idea di ente comune soltanto implicitamente. È poi facile vedere che non è necessaria neppure pel negativi. Non è in fine necessaria a ottenere il soggetto e il predicato. Dappoichè o essi esprimono idee individuali o universali. Ma per ottenere le prime basta la coscienza, la sensazione ed il fantasma (318): per ottenere le seconde basta l' astrazione (321, 322). Dunque l' idea esplicita dell'ente comune non è necessaria a ottenere il soggetto e il predicato.

Conchiudasi dunque non esservi alcun bisogno dell' idea esplicita

dell' ente comune per fare dei giudizii, ma bastare l' implicita (143).

323. Si dimostra 1.° che l' uomo ha idee universali: 2.° le quali hanno valore oggettivo: 3.° unica sentenza vera.

Prova della parte I. La maggior parte dei nomi delle lingue sono appellativi e però comuni. Ma i nomi delle lingue sono l' espressione dei concetti. Dunque esprimono concetti o idee comuni. Più. Noi distinguiamo i nomi proprii dai comuni, i quali convengono a più. Ma l' avere l' idea di una cosa che conviene o è comune a più è avere idea universale. Dunque abbiamo idee universali. Più. Il giudizio esprime unità di essere del soggetto col predicato (35), ossia il comune ad amendue. Ma il comune a più è l' universale. Dunque l' uomo ha idee universali. Un discorso simile può instituirsi intorno al raziocinio.

Prova della parte II. Ogni cognizione è soggettiva ed oggettiva (4). Ma ogni idea universale è cognizione universale. Dunque deve avere un oggetto universale ed ha quindi valore oggettivo. Più. L' universale comprende anche i particolari concreti individuali e reali. Ma questi hanno valore realmente oggettivo. Dunque ogni idea universale ha valore realmente oggettivo. Più. L' universale relativo è l' universale assoluto guardato e conosciuto come comune ai particolari e di loro predicato (320). Ma l' universale assoluto ha esistenza anche reale ed oggettiva (320, 321). Dunque anche il relativo fondamentalmente considerato.

Esposizione della parte III. Gli universali o sono puri nomi senza concetti corrispondenti; o sono concetti soggettivi senza valore oggettivo; o sono concetti aventi oggetti proporzionati cioè comuni a più particolari anco reali ed esistenti come gl' individui fuori della mente; o in fine sono concetti aventi oggetti comuni virtualmente contenuti nei concreti esistenti. Questa enumerazione esprime tutte le opinioni dei tempi sì antichi che moderni circa tale soggetto.

Non sono puri nomi come risulta dalla prima parte di questa tesi.

Non sono neppure meri concetti soggettivi senza valore oggettivo come si appalesa dalla dimostrazione della seconda parte di questa stessa tesi. Questa seconda opinione non è altro che il formalismo di Kant.

Non sono concetti aventi oggetti reali ed esistenti in sè comuni a più; perchè non avendo tali oggetti nulla di proprio, ma soltanto il comune, essi esisterebbero solo in quanto sono comuni e identici ai loro particolari, e quindi l' oggetto universale formerebbe un solo essere coi particolari. Ma ciò è il pretto panteismo mostrato assurdo altrove (260). È dunque assurda la terza sentenza. Si conferma. Se gli enti di una specie, di un genere, eccetera, hanno lo stesso essere reale, essi devono avere le stesse operazioni. Ora ciò e falso. Pietro pensa, vuole, sente, opera diversamente da Paolo, e qui la coscienza parla chiaro. Dunque la terza sentenza è falsa. Più. Se non sono identici cogl' individui non sono universali. Ma questo ripugna, come ripugna che l' universale sia l'individuale. Tal sentenza è adunque ripugnante.

Dalle cose or ragionate seguita che l' unica sentenza vera si è quella, la quale mantiene essere gli universali concetti aventi oggetti comuni virtualmente contenuti nei concreti esistenti. E per fermo abbiamo di-

mostrato che i concreti individuali esistenti contengono delle forme capaci di essere comuni a più o di esser rese in atto comuni a più o universali (319, 320, 321, 322). Ora queste forme sono contenute virtualmente nei concreti individali, in quanto cioè possono essere resi universali per astrazione dell' intelletto. Dunque questa sentenza è unicamente vera.

324. Si dimostra 1.° che ogni idea è rappresentativa del suo oggetto: 2.° e che è mutabile nell'uomo quanto all'elemento soggettivo non già quanto all'oggettivo.

Prova della parte I. L'idea è il principio col quale l'agente intellettuale produce un effetto conforme ad essa idea (229), o è il principio col quale l'intelletto conosce l'oggetto. Qui si tratta dell' idea tolta nel secondo senso. Chiarito ciò egli è evidente, che per la cognizione noi abbiamo in mente l'oggetto anche esterno. Ma non realmente appunto perchè è anche esterno. Dunque rappresentativamente. Più. La cognizione vera è conforme all' oggetto, poichè se è disforme è falsa (151) e non si può conoscere. Ma l'idea è cognizione. Dunque se non è conforme all'oggetto è impossibile conoscerlo. Più. La cognizione o l'idea è l'oggetto stesso, come conosciuto o ideato, poichè chi ha l'idea di un oggetto, ha idealmente nell'intelletto tale oggetto. Ma tra l'idea e l' oggetto ideato non vi ha identità reale, poichè gli oggetti coll'essere conosciuti non vengono mutati e molto meno addivengono modi del conoscente quale si è l'idea soggettivamente. Dunque l'identità non può essere che di simiglianza o di rappresentazione.

Prova della parte II. L'idea è soggettiva ed oggettiva. Ma in quanto soggettiva è un atto del soggetto conoscente, e quindi se questo è mutabile, lo è pure l'idea. Ma in quanto oggettiva è l'oggetto come ideato e rappresentato e quindi ne riveste i caratteri. Se dunque l'oggetto è immutabile, oggettivamente lo è pure l'idea. Anzi se l'oggetto è necessario ed eterno, oggettivamente considerata è pure l'idea necessaria ed eterna.

325. Si dimostra 1.° che l'idea è ciò, con cui si conosce, e non ciò, che si conosce: 2.° e che il processo mentale fin qui spiegato stabilisce la realtà della conoscenza umana.

Prova della parte I. La cognizione o l'idea importa di necessità il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto o ideato. Ma se il soggetto conoscesse l'idea, esso non conoscerebbe l'oggetto, nè la cognizione sarebbe oggettiva, ma soggettiva soltanto. Dunque l' idea non è che ciò con cui si conosce. Più. Se l'idea è ciò che si conosce, è cognizione riflessa, poichè l' idea così presa è un modo del conoscente. Ma la cognizione riflessa non si dà senza la diretta, poichè quella è un ripiegamento del conoscente sopra di questa. Dunque suppone la cognizione e l'idea diretta. Ma questa non può avere per oggetto. Dunque ha un qualche oggetto diverso dall'idea. Dunque l'idea diretta è ciò, con cui si conosce l'oggetto, e l'idea riflessa è ciò, con cui si conosce un'altra idea o un atto del soggetto. Ma tutte le idee sono o dirette o riflesse. Dunque resta dimostrato che ogni idea è ciò, con cui si conosce, non ciò, che si

conosce. In fine ogni idea è rappresentativa dell'oggetto, e non è l'oggetto. Ma se fosse ciò, che si conosce, sarebbe l'oggetto. Dunque è ciò, con cui si conosce.

Prova della parte II. La seconda parte nasce dalla prima. Se l'idea è ciò, con cui si percepisce l'oggetto, segue che con essa si coglie la realtà esterna qual è in sè e la cognizione è reale e così si evita anzi torna assurdo l'idealismo non solo volgare ma ancora trascendentale. L'ordine delle materie fino a qui sviluppate ci guida a trattare della tendenza intellettuale e a proseguire poscia il rimanente dell'antropologia senza soffermarci per ora alla critica degli altri sistemi o tentativi intrapresi per determinare i supremi principi della cognizione intellettuale, potendosi questa critica, la quale aggirasi poi finalmente intorno all'intero operare ed essere umano, fare con maggior interezza, esattezza, evidenza e ordine in sul terminare del trattato.

DISCUSSIONE VII.

DELLA FACOLTA' DI TENDENZA INTELLETTUALE

326. Si dimostra 1.° che l'uomo è fornito di facoltà di tendenza intellettuale: 2.° che con essa tende primitivamente al bene in genere.

Prova della parte I. L'uomo è fornito di facoltà intellettiva, apprensiva dell'essere come si è di sopra mostrato (313, 316), avendo la facoltà di giudicare e di ragionare per oggetto sì l'universale che il particolare. Ma all'apprensiva tiene dietro la facoltà di tendenza (244). Dunque va l'uomo fornito della facoltà di tendenza intellettuale all'essere appreso con l'intelletto. Si conferma. L'uomo va adorno dell'apprensiva dell'essere, del vero, o del bene senza limiti, poichè li può predicare di ogni cosa senza limiti. Ora all'apprensiva segue la tendenza. Dunque l'uomo è fornito della facoltà di intellettuale tendenza all'essere senza limiti. Questa facoltà di tendenza all'essere dicesi volontà e volizione o volere il suo atto.

Prova della parte II. Colla volontà uom tende all'essere secondochè l'apprende con l'intelletto. Ma con l'intelletto apprende primitivamente l'essere in genere, poichè questo è l'oggetto proprio formale di lui (322). Dunque con la volontà tende primitivamente all'essere in genere. Ma l'essere termine compimento e riposo di una tendenza è il suo bene (234). Dunque tende primitivamente al bene in genere. Più. La notizia del bene in genere è primitiva nell'uomo (236). Ma all'apprensione segue proporzionata la tendenza. Dunque tende con la volontà primitivamente al bene in genere. Più. L'uomo vuol essere pienamente felice anche quando ancor non sa quel sia l'oggetto concreto il quale possa riempiere tutte le sue brame. Ora le brame dell'uomo si estendono tanto, quanto la cognizione del bene, cioè a tutto il bene. Dunque l'uomo vuole tutto il bene avanti di conoscere l'oggetto concreto, che lo contiene. Ma un bene non conosciuto concreto è astratto, o un bene in genere. Dunque l'uomo tende

primitivamente al bene in genere. Si conferma. Nessun bene concreto finito può arrestare la volontà, essendo tendenza al bene illimitato. Ma ciò che non arresta o termina, non è il bene della tendenza. Dunque il bene cui tende primitivamente la volontà non è il concreto finito. Ma l'infinito non è conosciuto primitivamente, essendo noto solo per dimostrazione. Dunque resta che tenda al bene in genere.

327. L'uomo con la volontà 1.° tende a qualche oggetto reale: 2.° il quale contenga l'oggetto formale della volontà: 3.° tale oggetto è Dio.

Prova della parte I. L'uomo tende per natura ad operare realmente, essendo un essere reale. Ma senza un termine od oggetto reale ciò torna impossibile. Dunque tende con la volontà ad un oggetto reale.

Prova della parte II. Se l'oggetto reale non contiene l'oggetto formale della volontà, l'uomo con essa non vi può tendere, poichè tenderebbe ad una cosa che non può terminare, cioè a un termine non termine (242). Ora è assurdo che l'uomo con essa non vi possa tendere, poichè non avrebbe operazione, nè real termine alla sua tendenza specifica o natura. Dunque l'uomo tende a qualche oggetto reale, il quale contenga l'oggetto formale della volontà.

Prova della parte III. Questo oggetto reale deve contenere o equivalere al bene in genere, formale oggetto della volontà. Ma il bene in genere, oggetto della volontà, è l'essere illimitato (326). Dunque l'oggetto reale, di cui parliamo, è un essere illimitato. Ma Dio solo è l'essere illimitato, come è stato già provato (274), e sarà più di proposito provato innanzi. Dunque Dio solo è l'oggetto reale che contiene il formale oggetto della volontà umana. Più. Tale oggetto reale o è l'essere infinito, Dio, o è l'essere finito, il mondo, o l'unione d'amendue. Ma se ponsi il primo, abbiamo l'intento: se ponsi il secondo, ne segue che la volontà è la facoltà di tendenza all'essere illimitato, e insieme limitato, ossia un assurdo. Se ponsi il terzo ne segue che l'oggetto della volontà è l'essere illimitato col limitato. Ma l'oggetto delle volontà è l'essere illimitato. Dunque l'essere illimitato in tale ipotesi risulta dall'illimitato col limitato, il che è assurdo (260). Dunque è assurdo che sia l'unione dell'illimitato col limitato. Inoltre la volontà tende all'essere in proporzione che l'uomo apprende (244). Ma l'uomo con la ragione apprende il finito subordinato a Dio non altrimenti che mezzo a Lui (284, 285, 289). Dunque l'uomo con la volontà non può secondo ragione, tendere all'unione dell'illimitato col limitato se non come a unione del mezzo col fine. Ora il fine e non il mezzo è il bene di una tendenza (247). Dunque l'oggetto, di cui parliamo, è solo Dio.

328. Si dimostra che l'uomo per tendere realmente al fine di sua natura ragionevole, abbisogna 1.° di apprendere un qualche bene concreto e individuale e di tendere ad esso: 2.° che tale tendenza presuppone appreusione e tendenza al bene in genere: 3.° e che può determinarsi ad operare dietro la notizia di qualunque essere concreto anche finito: 4.° definizioni.

Prova della parte I. Per tendere realmente è necessario un termine reale concreto e individuale e non astratto (327). Ma la ten-

denza ragionevole suppone in chi tende l'apprensione del termine di essa tendenza. Dunque l'uomo per tendere realmente al fine di sua natura ragionevole, abbisogna di apprendere un qualche bene concreto e individuale, e di tendere a quello.

Prova della parte II. La volontà non può tendere senza il suo oggetto. Ma il suo oggetto è il bene in genere, poichè è facoltà di tendenza al bene in genere (326). Dunque non può tendere ad un bene concreto individuale, se prima (almeno di priorità di natura (158)) non tende al bene in genere. Ma la tendenza presuppone l'apprensione. Dunque la tendenza a un bene concreto e individuale presuppone l'apprensione e la tendenza al bene in genere.

Prova della parte III. Da qualunque concreto individuale conosciuto immediatamente o mediatamente può l'uomo formarsi l'apprensione dei bene universale e del bene concreto (322). Ora a coteste due apprensioni risponde la tendenza. Dunque dietro la notizia di qualunque essere concreto anche finito può l'uomo determinarsi ad operare.

Esposizione della parte IV. L'oggetto formale adeguato della volontà ossia il bene in genere dicesi felicità oggettiva dell'uomo: l'atto, con cui possiede la felicità oggettiva si chiama felicità formale. Dicesi anche fine oggettivo l'uno e fine formale l'altro.

329. Si dimostra 1.° che l'uomo è necessitato a tendere con la volontà alla felicità: 2.° la quale è necessariamente perpetua.

Prova della parte I. Ogni essere è necessitato a tendere al suo fine specifico, perchè vi è determinato da natura specifica (213, 214). Ora il fine specifico a cui è determinato l'uomo a tendere con la volontà è il bene in genere soltanto, poichè se fosse determinato a qualche bene in particolare non potrebbe tendere che a quello e niente agli altri (214). L'uomo è dunque necessitato a tendere soltanto al bene in genere o alla felicità. Più. L'uomo non è da natura determinato a conoscere alcun essere in particolare, ma soltanto l'essere in genere; poichè se fosse da natura determinato a conoscere qualche essere particolare non potrebbe conoscere gli altri senza distruggersi. Ora all'apprensione segue proporzionata la tendenza. Dunque l'uomo non è da natura determinato o necessitato a tendere se non al bene in genere. Più. Una tendenza non può essere arrestata ed attuata necessariamente salvochè dall'apprensione del suo oggetto adeguato (245). Ora la volontà essendo illimitata ha per oggetto adeguato solo il bene illimitato (326, 242). Dunque non può essere attuata necessariamente che dall'apprensione del bene illimitato. Ma il bene illimitato da noi appreso necessariamente o è concreto o astratto. Non può essere da noi appreso necessariamente il primo, perchè non siamo necessitati da natura ad apprendere il bene illimitato concreto in Dio (nel quale soltanto si trova) essendochè la natura ci dà due apprensioni: una del bene sensibile e limitato e l'altra dell'intelligibile (299): e quindi non possiamo qui in terra vedere mai tutto il bene raccolto in un solo oggetto concreto infinito. Dunque è appreso soltanto il secondo. Inoltre Dio non è da noi veduto nel suo essere concreto. Dunque si conchiude che non può essere la volontà attuata necessariamente che

dal bene in genere. Come l'uomo tende necessariamente al bene in genere; così è per natura necessitato a fuggire il male in genere.

Prova della parte II. La natura dell'uomo è di tendere al bene illimitato. Ma il bene illimitato è il migliore possibile (185); poichè altrimenti gli mancherebbe qualcosa. Dunque la natura dell'uomo è di tendere al bene migliore possibile. Ma un bene non posseduto perpetuamente non è il miglior possibile. Dunque la natura dell'uomo è di tendere a un bene illimitato perpetuo, a una perpetua felicità. Si conferma. L'uomo tende per natura ad essere illimitatamente felice. Ma non può essere illimitatamente felice se non quando sia felice perpetuamente. Dunque l'uomo per natura tende a felicità perpetua. Più. L'uomo apprende che un bene illimitato posseduto perpetuamente è senza paragone migliore del contrario. Ma la tendenza si estende quanto l'apprensione. Dunque la sua natura è di tendere a felicità perpetua. Più. Se non fosse perpetua, l'uomo la bramerebbe tale, perchè ha l'apprensione dell'essere senza limiti di tempo e di spazio. Ma allora non adeguando le brame naturali della volontà o natura avrebbe una tendenza senza oggetto proporzionato, ed avrebbe una tendenza tendente al nulla, il che è assurdo. Dunque è assurdo che la felicità non sia perpetua. Tal felicità si chiama anche finale.

330. Dimostrasi 1.° che l'uomo non è necessitato, ma libero di scegliere i mezzi concreti che conducono alla felicità: 2.° che la volontà va però soggetta a una necessità morale, che non toglie la libertà: 3.° conseguenze rilevantissime.

Prova della parte I. Per mezzi concreti, che conducono alla felicità è da intendere ogni oggetto concreto non escluso quello, in cui risiede il bene illimitato (327), poichè anch'esso è un mezzo senza del quale non è possibile divenir felice. La prima prova si toglie dalla coscienza. Per poce che uom rifletta su di sè medesimo s'accorge con tutta evidenza che non può seriamente non voler esser felice; ma che però non è necessitato fisicamente ad appigliarsi ad un mezzo concreto piuttostochè ad un altro per divenirlo: così noi siamo certi di non essere necessitati a volere un oggetto concreto piuttostochè un altro: siamo certi che non siamo necessitati ad applicare l'intelletto, l'imaginativa, la vista, l'udito, l'odorato, il palato, il tatto ad un oggetto concreto piuttostochè ad un altro: e ognuno che scommettesse di poter fare in tali materie sempre gli atti contrarii ai propostigli, sarebbe sicuro di vincere. Ora il non essere necessitato, ma libero di scegliere gli oggetti concreti, è esser libero di scegliere i mezzi concreti che conducono alla felicità. Dunque l'uomo è libero intorno ad essi. La seconda vien tratta dal senso comune. Il senso comune giudica buone, lodevoli, meritevoli di premio certe azioni, mentre giudica malvage, vituperose e degne di castigo certe altre; di qui il consigliare, l'esortare, il far leggi, l'infligger pene. Ma tuttociò suppone libertà di azione nell'uomo operante. Dunque la libertà è una verità del senso comune: il quale non può errare perchè è una verità immediata di coscienza. Si prova poi dalla natura stessa della volontà. L'uomo non

è necessitato da natura a tendere se non se al fine specifico cioè al bene in genere (213. 214). Ora i beni concreti non sono il bene in genere. Dunque non è necessitato da natura a tendervi, ed è quindi libero di non tendervi. Più. L'uomo non è necessitato da natura a conoscere alcun bene particolare coll'intelletto, ma soltanto il bene in genere (329). Ma la tendenza o la volontà è proporzionata all'apprensione (326). Dunque non è necessitato, ma libero di tendere con la volontà ai beni concreti. Più. La sola apprensione intuitiva dell'oggetto adeguato reale potrebbe arrestare necessariamente la volontà, poichè possedendolo in tal caso nel miglior modo possibile non avrebbe più ove tendere (245). Ora l'uomo in questa vita non ha l'apprensione intuitiva dell'oggetto adeguato reale della volontà, il quale non è che Dio (227), e Dio non è conosciuto dall'uomo intuitivamente, come abbiamo dimostrato (130), e dimostreremo più sotto (453) Dunque non può in questa vita esser da natura necessitato a voler tendere ad alcun bene reale concreto ed è perciò libero di tendere a tutti i beni concreti, o ai mezzi concreti di felicità.

Prova della parte II. L'uomo è necessitato a tendere colla volontà al bene in genere detto fine ultimo o felicità. Ora la felicità è appresa colla ragione e in astratto congiunta col possesso di Dio bene infinito (327), e questo possesso è appreso congiunto colla tendenza a produrlo (chi non tende, non giunge); poichè il fine non è ottenibile senza i mezzi (226). Dunque è l'uomo necessitato a tendere anche ai mezzi concreti conducenti alla felicità. Ma avendo di presente una cognizione astratta e però imperfetta di Dio non è necessitato, anzi non può mirare in lui tutto il bene illimitato, e molto meno può mirare tutto il bene illimitato negli enti concreti finiti; e quindi non è necessitato fisicamente a tendere ad essi, nè però è costretto fisicamente a cedere alla mentovata necessità finale. Dunque la volontà dell'uomo va soggetta a una necessità finale o morale, che non le toglie la libertà. Brevemente. L'uomo è necessitato a tendere alla felicità; ma conosce che essa dimora nel possesso di Dio. Dunque l'uomo conosce di essere necessitato a tendere al possesso di Dio e ai mezzi concreti conducentivi. Ma d'altra parte non è fisicamente necessitato da natura a riconoscere in sì fatti oggetti il bene illimitato. Dunque non è neppur fisicamente necessitato a tendervi, ma sol moralmente e però va l'uomo soggetto a una necessità morale e finale che non gli toglie la libertà fisica.

Esposizione della parte III. Indi consegue 1.° che la libertà trae origine dalla illimitatezza della tendenza e della apprensione, perchè i beni concreti or noti a noi non ponno necessitarla a tendere ad essi. Secondo, che la libertà presuppone gli esseri finiti o nell'apprensione, come quando l'apprensione è astrattiva ed imperfetta, oppure in loro stessi, come quando sono beni creati, e che però nasce sempre dalla imperfezione del soggetto o dell'oggetto o di amendue. Terzo, che la libertà è essenzialmente e solamente degli esseri intelligenti, perchè essi soli hanno essenzialmente apprensione e tendenza illimitata, per cui potendo confrontare i beni limitati col fine

ultimo, cioè il bene in genere, possono rifiutarli. La qualcosa non è dei bruti,privi della facoltà di non giudicare e di confrontare.Quarto, che la libertà è facoltà diversa dalla volontà, ma è la volontà stessa illimitata, la quale è necessitata in quanto è tendenza al bene illimitato, non già in quanto è tendenza al bene limitato. Quinto, che Dio come causa universale, determinando la natura umana al fine, determina e necessita l' apprensione del bene in genere e la tendenza al medesimo, non già l'apprensione dei beni particolari e la tendenza ad essi (281) ed è quindi l' uomo lasciato libero nel tendere a questi ultimi. Sesto, da ciò segue che l' uomo ha da Dio causa universale la determinazione e la necessità primitiva costante, uniforme, e universale di tendere al bene in genere che è il fine. Ora tale determinazione e necessità della legge naturale è l'espressione del volere o comando del Creatore (288), detto superiore in quanto ordina gl'inferiori al bene e al fine. Dunque esprimo il volere o il comando di Dio Creatore e superiore in quanto ordina gl' inferiori al fine. Ma l' atto del comando e dell' impero viene dal superiore espresso ai sudditi col modo imperativo. Dunque il ricordato comando verrà espresso così all' uomo: tendi al bene, ovvero fa il bene. È questa la prima base di tutta la legge naturale morale, intorno alla qual base l'uomo non è libero. Settimo, che da questa nasce la determinazione e necessità morale di tendere ai mezzi concreti senza perdere la libertà fisica, detta obbligazione o dovere morale. Ottavo, che la volontà non può andar soggetta ad impulso esterno contro sua natura detto *violenza*; poichè è tendenza naturale; ma una tendenza violentata non è più naturale. Diconsi *eliciti* gli atti che la volontà produce da sè ed *imperati* quelli che produce movendo le altre facoltà. Chi volge gli occhi a un libro vuole volgervi: l' atto del volere è elicito, ed imperato l' altro.

331. Si obbietta 1.° la coscienza ci attesta che vogliamo operare, non già che possiamo non voler operare: 2.° se l' ago magnetico avesse coscienza e il desiderio di volgersi al polo, crederebbe di esser libero, benchè nol fosse. Dunque la coscienza non può attestarci la libertà.

Rispondo al primo, negando la seconda parte dell'asserzione. La coscienza ci attesta degli atti, che non possiamo non porre come è l' atto di voler essere felici, di giudicare che 3 + 3 è = 6, e degli atti che non siamo necessitati a fare, quali sono il sedere, il camminare, lo studiare e mille altri e siamo sicuri che possiamo incominciarli, interromperli, ripigliarli a piacimento. Ora i primi sono necessarii e gli altri liberi. Dunque la coscienza ci attesta la libertà dei nostri atti. Dalla libertà degli atti la ragione deduce quella della volontà universalmente presa o di diritto, mentre la coscienza ci attesta libertà di fatto.

Rispondo al secondo, negando l'antecedente. Primo, l'ipotesi dell'ago magnetico materiale con coscienza (soltanto propria degli esseri immateriali e semplici) è assurda. Dunque il conseguente che se ne trae è pure assurdo. Secondo, non potrebbe credersi libero se non

a condizione di essere ingannato dalla coscienza intorno al proprio obbietto, la qual cosa è un'altra assurdità. Dunque è del pari assurdo il conseguente, che se ne tira. In fine si confonde il sentimento di operar volentieri col sentimento di poter non fare un'azione, i quali sono diversi. Ora la calamita nella detta ipotesi avrebbe il primo, non già il secondo, mentre l'uomo può avere l'uno e l'altro, anzi può avere il secondo senza il primo. Quindi si nega il conseguente.

332. Si obbietta: 1.° le passioni trascinano l'appassionato: 2.° l'abito diventando natura è irresistibile: dunque per l'appassionato e per l'abituato non vi è libertà.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione; le passioni trascinano l'appassionato, cioè tolgono la libertà, quando tolgono l'uso di ragione, concedo; quando non tolgono l'uso di ragione le passioni trascinano l'appassionato, suddistinguo; lo trascinano con forza difficile a superarsi, concedo; con forza impossibile a superarsi, nego. Le ragioni di questa distinzione sono nelle prove della tesi.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione: l'abito diventando natura impropriamente è anche impropriamente irresistibile, concedo; propriamente, nego. Imperocchè essendo l'abito una disposizione costante, in grazia di cui la indeterminazione di un essere propende più ad uno che ad un altro atto di quelli, che gli convengono, fa in modo che gli atti contrarii sieno bensì più difficili, ma non già impossibili. A tanto bisognerebbe che l'abito distruggesse l'essere, il che è impossibile, siccome dimostreremo tra poco (334).

333. L'uomo per operare abbisogna di un giudizio pratico col quale si propone un bene da conseguire o un male da evitare. Ma il giudizio è necessario. Dunque la volontà è da esso necessitata.

Rispondo, distinguendo la maggiore: abbisogna di un giudizio pratico, col quale si propone un bene da conseguire o un male da evitare come termine richiesto alla azione umana, concedo; abbisogna di un giudizio che lo necessita ad operare, suddistinguo: se esso gli propone il bene illimitato, concedo; se un bene limitato, nego. Quindi nego conseguenza e conseguente.

DISCUSSIONE VIII.

DELL'ABITUDINE, DELL'ATTENZIONE E ASSOCIAZIONE DELLE IDEE E DELLA MEMORIA

334. Si dimostra 1.° che i soli esseri aventi qualche indeterminazione sono capaci di abitudine: 2.° e che non è una seconda facoltà: 3.° ma una perfezione di lei.

Prova della parte I. L'abitudine è una disposizione costante, in grazia di cui la indeterminazione di un essere propende più ad uno che ad un altro atto di quelli che gli convengono. Ora gli esseri determinati da natura ad obbietto specifico individuale (213) non possono propendere costantemente più ad uno che ad un altro atto di quelli

che gli convengono: così il grave può ricevere disposizione bensì momentanea a salire per la verticale, non però costante. Dunque capaci di abitudine sono soltanto gli esseri aventi qualche indeterminazione.

Prova della parte II. L' abito si acquista con la ripetizione dell'atto di operare: così col fare molte operazioni di aritmetica e di algebra se ne acquista l'abito. Ma la ripetizione dell'atto presuppone la facoltà. Dunque l'abito presuppone la facoltà o non è una seconda facoltà distruggitrice della prima.

Prova della parte III. L'abito è attuazione della capacità della facoltà indeterminata; poichè appunto per essere indeterminata è capace di ricevere la determinazione, e la propensione costante più ad un atto che ad un altro, ossia l'abito. Ora l'attuazione dovuta secondo natura alla facoltà, è perfezione (237) di essa. L'abito è dunque perfezione della facoltà.

335. Si accennano 1.° le cause dell'abito: 2.° gli effetti di lui: 3.° perfezione dell'operare risultante dall'abito.

Esposizione della parte I. Presupposta la indeterminazione della facoltà l'abito è prodotto dalla ripetizione dell'atto. Questa dunque è la sua causa prossima. Causa remota è l'intelligenza, che fa ripetere gli atti alla facoltà.

Esposizione della parte II. Ogni facoltà è dalla presenza dell'oggetto determinata prontamente all'atto e senza difficoltà, se non è ritardata da ostacoli difficili a superarsi (241). Ora l'abito togliendo l'indeterminazione della facoltà all'atto, toglie l'ostacolo difficile a superarsi il quale la ritarda. Dunque una facoltà fornita di abito è dalla presenza dell'oggetto determinata prontamente all'atto o senza difficoltà. Ma il tendere all'oggetto senza ostacoli e difficoltà, cioè senza diminuzione della forza che s'impiega a conseguire il fine, e perfezione e bene dell'agente e però gradevole. Dunque l'abito rende anche gradevole o piacevole l'operare. Effetto dunque dell'abito è rendere pronto, facile, e piacevole l'operare agli agenti che però ne sono capaci.

Esposizione della parte III. L'operare è tanto più perfetto, quanto è più perfetta la cagione, poichè lo è proporzionato. Ora la facoltà abituata all'atto è più perfetta dell'opposta (334). Dunque dall'abito risulta più perfetto l'operare.

336. Si esplica 1.° l'attenzione: 2.° e l'associazione delle idee e dei fantasmi.

Esposizione della parte I. L'applicazione di una facoltà conoscitiva ad un oggetto dicesi attenzione. Essa è sensitiva o intellettiva, come la facoltà conoscitiva. Nell'uomo o è comandata o no dalla volontà, la prima dicesi volontaria e riflessa: o l'altra involontaria e diretta o spontanea. La continuata attenzione ad un oggetto chiamasi meditazione. La vivace apprensione, l'importanza, la novità, l'eccellenza degli oggetti e più di ogni altra cosa la propensione naturale avvalorata da costanza ad apprender ciò che vuolsi, sono le cagioni dell'attenzione dell'uomo.

Esposizione della parte II. Dicesi associazione delle idee e dei

fantasmi quel legame che hanno fra di loro, per il quale tornata una idea o un fantasma ne ritorna la serie intera. Così se tu hai ben meditato la dottrina della causalità, tornandoti alla mente l'idea di causa, tosto comparisconti innanzi le sue divisioni almeno precipue (211 e segg.). Così dove ti risovvenga d'aver visitato un amico, ti risovviene la sala nella quale ti ha ricevuto, le altre persone ivi vedute, i discorsi tenuti, e altretali cose. Nell'uomo l'associazione delle idee e dei fantasmi è naturale o arbitraria secondochè naturale o arbitrario è il loro legame. Così è naturale l'associazione dell'idea di effetto con quella di cagione e arbitraria quella delle idee con i vocaboli.

Le cagioni dell'associazione mentovata sono principalmente la simiglianza, la causalità, la contrarietà, e la contiguità di tempo e luogo.

337. Si dimostra 1.° che l'uomo è fornito di memoria: 2.° se ne determinano gli elementi: 3.° e mostrasi che la memoria è intellettiva.

Prova della parte I. La coscienza ci attesta che richiamiamo alla mente le idee o le cognizioni avute in addietro. Ora questo atto di richiamare alla mente le idee o le cognizioni avute in addietro è un atto detto di memoria, il quale esige facoltà proporzionata. È dunque l'uomo fornito della facoltà di memoria.

Esposizione della parte II. Richiamare alla mente un'idea o una cognizione avuta in addietro non si può se non è stata ritenuta, poichè il nulla non si richiama. Dunque la memoria esige la ritentiva delle idee. Inoltre bisogna che siasi certi che l'idea presente non è diversa, ma identica colla avuta in passato. Ma ciò non potrebbe ottenersi quando mancasse la ritentiva. Dunque il primo elemento della memoria è *la ritentiva delle idee*. Ma senza l'atto di richiamarle alla mente non ha la memoria il suo esercizio. Dunque il secondo elemento è *l'atto di richiamare le idee ritenute*. Non potrebbero richiamarsi le idee come avute in passato da chi non le riconoscesse identiche e non avesse il sentimento di essere quegli che le ha avute appunto in passato, poichè chi non sa di esser quegli, che le ha avuto in passato, non ne ha la ritentiva. Dunque il terzo elemento si è che sieno riconosciute *identiche*, e si *abbia il sentimento di esser quegli che le ha avute in passato*. Quarto, che si riconosca *il tempo presente e passato come diversi*.

Prova della parte III. Per la memoria uomo apprende l'identità dell'idea presente con la passata, della persona, che apprende l'idea presente con quella che ha avuto l'idea passata; e infine la diversità del tempo presente dal passato. Ora tali oggetti sono relazioni e però intelligibili (27). Dunque la memoria ha per oggetto l'intelligibile ed è intellettiva. Più. La memoria ha per oggetto idee universali, giudizii e raziocinii, i quali sono immateriali, perchè non hanno i caratteri della materia: e quindi sono enti intelligibili. Dunque la memoria è intellettiva.

338. Si dimostra 1.° che la memoria intellettiva non si esercita senza il fantasma sensibile: 2.° e che è spontanea o volontaria.

Prova della parte I. La memoria è intellettiva. Ma l'uomo non esercita l'intelletto senza il concorso del fantasma sensibile (317).

Dunque essa non si esercita senza il fantasma sensibile.

Prova della parte II. La memoria o ci torna alla mente le idee avute in passato senza sforzo, ovvero con dello sforzo. La prima è detta spontanea e volontaria la seconda.

339. L'uomo ha 1.° una specie di memoria sensitiva: 2.° comune anche ai bruti: 3.° somiglievole in alcuni effetti all'intellettiva.

Prova della parte I. L'uomo è fornito della imaginativa, la quale ritiene e riproduce i fantasmi degli oggetti sentiti in addietro (310). Ora tali elementi sensitivi costituiscono come l'essenza generica della memoria, poichè la specifica è costituita dal riconoscimento dell'identità del fantasma presente coll'avuto in passato e degli altri caratteri noverati innanzi (337). Dunque dimora nell'uomo anche una specie di memoria sensitiva.

Prova della parte II. Che codesta memoria sensitiva sia anche nei bruti è evidente poichè vanno essi pure fregiati dell'immaginativa (309).

Prova della parte III. Siccome il bruto tende al piacere ed avversa il dolore (308) e viene anche determinato dall'abitudine a tendere o a non tendere ad oggetti sensibili (334,335), così risvegliandosi un fantasma complesso in lui, risvegliasi anche il fantasma del luogo e dell'oggetto del piacere o del dolore uniti ovvero separati, avvalorato molte volte dall'abitudine. Ora conforme all'apprensione è la tendenza. Dunque il bruto trovandosi vicino ad un luogo conforme al primo supposto vi tenderà, e trovandosi in un luogo conforme al secondo supposto ne fuggirà. Così passando un cavallo vicino al prato, ove è solito pascer l'erba, riprodurrà il fantasma avuto prima dell'oggetto piacevole e ad esso tenderà, ma se udirà lo scoppiettio della frusta riprodurrà il fantasma del dolore altre volte provato unito a quello di tendere al prato e sarà spinto a fuggire il dolore seguitando il cammino senza piegare.

340. Per ritener le idee fa bisogno dell'attenzione, dell'abito e dell'associazione delle idee medesime.

Rispetto alla prima è cosa indubitata, poichè quelle cose, a cui leggermente applichiamo l'animo, tosto dimentichiamo; dove per contrario ferme teniamo quelle altre, a cui attendiamo di proposito, come la esperienza ne assicura.

L'abito poi si forma dalla ripetizione degli atti. Ora quelle cose, che più e più volte pensiamo, dalla memoria difficilmente cadono. Dunque fa di mestieri pur dell'abito.

L'associazione delle idee fa sì che tornata alla mente una parte di un'idea complessa, ritorni per intero anche quest'ultima. Dunque la memoria è pur bisognosa dell'associazione delle idee. Il medesimo è a dire di quella dei fantasmi.

DISCUSSIONE IX.

DEI PRINCIPII COMPOSITIVI DELL' UOMO IN PARTICOLARE

341. Si dimostra 1.° che l' uomo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui: 2.° organizzato: 3.° secondo natura corruttibile: 4.° e strumento all' intendere e al volere di lui: 5.° conseguenza.

Prova della parte I. L' uomo è essenzialmente sensitivo, perchè la sua essenza è l' essere animale ragionevole (295). Ma il sensitivo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui (297). Dunque l' uomo risulta essenzialmente da un corpo senziente con lui.

Prova della parte II. Tolta in tutto o in parte l' organizzazione che è costante, uniforme e universale, sì negli organi esterni sì negl'interni (302, 304), la sensazione o non sorge punto, ovvero sorge incompiuta e guasta. Ora ciò non avverrebbe quando al sentire non fosse essenziale la organizzazione. Dunque il corpo dell'uomo è essenzialmente organizzato.

Prova della parte III. È fatto costante uniforme e universale che il corpo non solo dell' uomo, ma e di ogni vivente corporeo si risolve per morte nelle sue parti e si corrompe. Ciò indica con ogni evidenza una legge di natura. È dunque legge di natura che il corpo dell'uomo è corruttibile. Ciò deriva dall' essere composto di parti realmente distinte, le quali, quando la loro affinità chimica soverchia la forza vitale organizzatrice, si sottraggono al dominio di quest' ultima ed alterandosi la organizzazione essenziale, il vivente muore, ed il corpo rimanendo in piena balìa delle forze chimiche e fisiche corrompesi alla fine compiutamente.

Prova della parte IV. È impossibile all' uomo il sentire senza corpo (297). Ma l' uomo nella vita presente non può intendere nè quindi volere senza giovarsi di qualche percezione sensibile (347, 348), ossia senza il sentire. Dunque il corpo è strumento all' intendere e volere dell' uomo.

Esposizione della parte V. Reso che sia lo strumento di operare inetto in tutto o in parte, viene impedita in proporzione anche l' operazione. Ora lo strumento all' intendere e volere dell' uomo è il corpo senziente organizzato. Dunque reso inetto a tale uffizio il corpo organizzato in tutto o in parte, sarà tolto nella stessa proporzione l' intendere e il volere attuale dell' uomo. Ciò mostra il vincolo stretto che corre tra l' anima e il corpo.

342. Dimostrasi 1.° che nell' uomo vi ha il principio di sentire, intendere e volere: 2.° il quale non può essere materia: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. L' uomo produce in sè medesimo delle sensazioni, delle intellezioni e dei voleri sempre nuovi. Ora se non avesse il principio di sentire, intendere e volere non ne avrebbe il potere, cioè a dire tornerebbe impossibile il produrli. Dunque dimora nell' uomo il principio col quale sente, intende e vuole, chiamato altrove anima.

Prova della parte II. Il principio di sentire è congiunto bensì al corpo o alla materia organizzata, ma non può essere la materia organizzata. E per fermo il principio, col quale l'uomo sente senziente con sè le braccia, è identico con quello, col quale sente il capo, il petto o le parti rimanenti del suo corpo. Ora la materia organizzata o no, essendo estesa ed avendo parti realmente distinte, cioè tali che l'una non è l'altra, come il braccio destro non è il sinistro, non può avere la identità essenziale al principio di sentire. Dunque il principio di sentire non può essere materia. Si conferma. Essendo il principio di sentire una parte del corpo nostro, identico con quello di sentire tutte le altre, ne segue che esso non può avere parti realmente distinte; che però è semplice, indivisibile ed uno (194, 195, 196). Ma alla materia organizzata o no ripugna il non potere aver parti, poichè può sempre dividersi oltre ogni limite o all'infinito (258): ripugna il poter esser semplice indivisibile ed una (nel senso però di indivisibile) perchè essa non può risultare dall'inesteso (258). Dunque ripugna che il principio col quale uom sente sia materia. Più. Ripugna che il principio di sentire sia figurato, perchè inesteso e la figura non conviene a quest'ultimo. Ma la materia è per natura figurata (251). Ripugna dunque che il principio di sentire sia materia. Più. Ripugna che la materia sia penetrabile (254). Ma il principio di sentire importa essenzialmente compenetrabilità (298). Dunque ripugna che esso sia materia. Da ultimo la materia è inerte e non può mutarsi e perfezionarsi da sè (254). Ora col principio di sentire l'uomo è attuoso nell'apprendere il sensibile (305) e quindi nel tendere ad esso: ed è attuoso anche nel riprodurre il fantasma (309). Dunque non è materia. In secondo luogo non può esser materia il principio, col quale l'uomo intende. In fatti tal principio è quello, per cui giudica e ragiona. Ciò posto, per giudicare è mestieri che chi apprende il soggetto sia identico con chi apprende il predicato non che la convenienza o la discrepanza tra que' due termini; per ragionare è d'uopo che chi apprende l'antecedente sia identico con chi apprende il conseguente e la conseguenza. Ora se tal principio è materia o corpo qualunque, non può avere simile identità, perchè ha parti tali che l'una non è l'altra. Dunque il principio con cui l'uomo giudica e ragiona, ossia con cui intende, non può essere nè materia, nè corpo qualunque. Più il principio di intendere è semplice indivisibile, e quindi inesteso e senza figura, poichè essendovi in lui soltanto identità reale ne resta esclusa essenzialmente la composizione di parti, la divisibilità, la estensione e la figura. Ma la materia comunque dilicatamente organizzata ha sempre parti; essendochè l'organizzazione è impossibile senza parti: anzi quanto più fina è l'organizzazione esige sempre tanto maggior numero di elementi; come la chimica insegna (253) esser maggiore il numero degli elementi nel vegetale, che nell'inorganico, e maggiore ancora nell'animale che negli altri due regni; avendo quindi la materia sempre parti, è per natura composta, divisibile, estesa, e figurata. Dunque il principio di intendere non può essere nè materia nè corpo. Più.

il principio d' intendere può ripiegarsi tutto sopra sè stesso, poichè per riflessione apprende sè stesso e l' apprendere sè stesso importa che la stessa cosa sia il soggetto conosciuto. Ora la materia non può ripiegarsi sopra sè stessa; ma soltanto una parte può cadere sopra l'altra, la qual cosa non è ripiegamento di un essere sopra sè stesso, ma bensì soprapposizione di un essere ad un altro. Dunque il principio d' intendere non può essere materia. Più. Il principio di conoscere è penetrabile e da sè e dagli altri oggetti; poichè il conoscere importa ciò (298). Ora ripugna che un pezzo di materia sia penetrabile da sè stesso e da altri oggetti corporei, perchè l' una parte non è l' altra, nè gli oggetti esterni sono una stessa materia individua. Dunque ripugna che il principio d' intendere sia materia. In fine il principio d' intendere, operando, si attua e perfeziona da sè e potendo cambiare a piacimento il suo operare, non è inerte. Ma la materia è inerte (251) per sua natura. Dunque il principio di sentire non può essere materia.

In terzo luogo non può esser materia il principio, col quale l'uomo vuole. Poichè la materia è da natura determinata a tendere ad oggetti individuali (213). Ora il principio di volere è soltanto determinato a tendere al bene in genere (329). Dunque esso non è materia. Più. La volontà è una facoltà, per cui l'uomo si determina da sè e non è necessitato dall' oggetto concreto all' atto (330). Ora la materia è determinata all' atto necessariamente dall' oggetto concreto presente: così il grave posto nella sfera di attività del centro della terra non può non tendervi; il ferro non può non attirare la calamita presente; un corpo allo stato naturale non può non ricevere la influenza di un corpo elettrizzato vicino. Dunque il principio di volere non è materia. In fine il principio di volere essendo libero (330) può cambiare e modificare sè e le svariate sue operazioni in infinite guise con una rapidità appena concepibile colla mente. Ora la materia non può nulla di ciò, essendo inerte. Dunque il principio di volere non può esser materia.

Esposizione della parte III. Dalle ragionate cose discende che il dire materia senziente, intelligente e volente di sua natura e indipendentemente da un principio immateriale aggiuntole come osservasi nell' uomo, vale lo stesso che dire materia estesa e inestesa; composta e non composta di parti sostanziali; divisibile e indivisibile; figurata e non figurata; impenetrabile e penetrabile; inerte e passiva e non inerte e attuosa. Ora tutto ciò è in sommo grado contraddittorio. Dunque è in sommo grado contraddittorio che la materia di sua natura e indipendentemente da un principio immateriale aggiuntole possa sentire intendere e volere. Ma il contraddittorio Dio nol può fare. Dunque neppur Dio può fare che la pura materia possa sentire intendere e volere.

343. Udiamo ora Loke che parla a sproposito intorno la possibilità della materia pensante. Iddio, dice egli, creò la materia vegetante, sensitiva ed anche semovente, come è a vedere nelle piante e negli animali. Ora queste facoltà sono semplici, come quelle del giudicare,

ragionare e volere, ossia come quelle del pensiero. Dunque non ripugna che Dio crei della materia pensante.

Rispondo, distinguendo la maggiore. Dio creò la materia vegetante, sensitiva e semovente di sua propria natura e indipendentemente da principio semplice aggiuntole, per il quale vegeta, sente ed è semovente, nego: non di propria natura e dipendentemente da quest' ultimo principio, concedo. Le ragioni che dimostrano assurdo il membro negato della distinzione sono le allegate nella prova. Trasmessa poi la minore distinguo il conseguente: non ripugna che Dio crei della materia pensante di sua natura, e senza il principio semplice aggiunto, nego: non di sua natura, ma pel principio semplice aggiunto, concedo. Ho trasmesso la minore, perchè si noti che le facoltà di vegetare, sentire, e moversi da sè sono specificamente diverse da quelle di giudicare, ragionare e volere (299).

344. Loke continua e dice: gli spiritualisti mantengono che Dio non può fare la materia pensante perchè nel concetto di materia non concepiamo quello di pensiero. Ora è falso di dire che Dio non può fare se non ciò che noi concepiamo. Dunque è falso che Dio non possa creare della materia pensante.

Rispondo, negando la maggiore. La ragione è che nel concetto di materia non solo non concepiamo quello di pensiero; ma ancora vediamo evidente contraddizione che la materia sia pensante, ossia vediamo che quei due concetti sono contraddittori l'uno all'altro. Concessa quindi la minore nego il conseguente e la conseguenza.

345. Dio, prosegue Loke, può togliere il pensiero agli spiriti. Dunque può anche darlo alla materia.

Rispondo, distinguendo l'antecedente e poi il conseguente; Dio può togliere il pensiero agli spiriti se ciò non ripugna, concedo; se ripugna, nego. Dunque può anche darlo alla materia se non ripugna, concedo; se ripugna, nego. Or dato anche che non ripugni che Dio tolga il pensiero agli spiriti, tuttavia ripugna che dia il pensiero alla materia pura e destituita del principio semplice e immateriale. Dunque Dio non può creare materia pensante.

346. Da ultimo dice Loke: Dio può unire insieme cose diverse. Ora materia e pensiero son cose diverse. Dunque può creare della materia pensante.

Rispondo, distinguendo la maggiore; può unire cose diverse, concedo; cose contraddittorie, nego. Rispondo poi distinguendo la minore. Materia e pensiero son cose soltanto diverse, nego; sono anche contraddittorie, concedo. Ora Dio non può fare il contraddittorio. Dunque non può fare la materia di sua natura pensante.

347. Dimostrasi 1.° che il principio, col quale l'uomo intende e vuole è sostanza spirituale: 2.° e che è incorruttibile.

Prova della parte I. Per sostanza spirituale vuolsi intendere un essere il quale non solamente non è materia, come abbiamo già dimostrato, ma di questa ancora non ha mestieri per esistere. A porre ciò in evidenza fa duopo dimostrare che il mentovato principio o l'anima

ragionevole esercita delle operazioni spirituali, cioè immateriali e senza il concorso intrinseco degli organi materiali.

Ciò avvertito diciamo imprima che è sostanza spirituale il principio d'intendere. Per il ricordato principio l'uomo apprende il vero, e tende al bene comune illimitato, poichè li predica di ogni cosa senza poterne mai esaurire la capacità (326). Ma tali due oggetti non sono corpo, perchè nessun corpo è comune o illimitato; nè è materiale l'apprensione o la tendenza loro corrispondente, perchè sono amendue illimitate. Dunque l'anima ragionevole ha un'apprensione e una tendenza immateriale che esercita da sè e senza il concorso intrinseco di alcun corpo od organo materiale. Ma un essere che fa esistere in sè senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo delle operazioni spirituali (e tali sono l'apprensione e la tendenza accennate) è sostanza spirituale (296). L'anima è dunque sostanza spirituale. Più. Le cognizioni nascenti da facoltà legate ad un organo, com'è la sensibilità sono sempre limitate ad essere sensazioni o dell'organo loro successivamente mutato, o di un corpo determinato esterno, alle quali corrispondono tendenze proporzionate, come altrove è stato dimostrato (301). Ora la cognizione del vero e la tendenza al bene illimitato che ha l'anima sono appunto illimitate e immateriali come i loro oggetti, e però affatto superiori e indipendenti da qualunque corpo. Dunque l'anima ragionevole produce delle cognizioni o delle tendenze immateriali da sè e senza intrinseco concorso di alcun corpo od organo ed è sostanza spirituale. Più. L'anima ragionevole apprende non solo i corpi, ma ancora ravvisa le varie forme in essi contenute e mentalmente separa le une dalle altre, le astrae e le universaleggia (319, 320, 321). Ora chi opera qui la separazione mentale, l'astrazione, e produce l'oggetto universale, è l'anima soltanto con l'intelletto; giacchè il corpo è soltanto materia che presenta cose capaci di separazione mentale, di astrazione e di universalità: onde si scorge che qui la materia è passiva non attiva. Dunque l'anima ragionevole opera e produce da sè sola degli effetti immateriali e senza il concorso di alcun organo o corpo ed è perciò sostanza spirituale. Più. L'anima produce colla sua sola azione l'universale relativo, senza dipendenza dall'organo, come ora si è detto. Ma l'universale relativo ha esistenza ideale (320), cioè nell'anima ed è perciò immateriale. Dunque l'anima produce in sè stessa effetti immateriali senza il concorso intrinseco di alcun organo o corpo. Ma un essere che produce in sè effetti immateriali senza concorso intrinseco di alcun organo, esiste anche in sè ed è sostanza spirituale. Dunque l'anima è sostanza spirituale. Più. L'anima è il principio di giudicare e di ragionare, onde va l'uomo adorno. Ora il principio di giudicare e di ragionare non risulta da organo materiale (300) ed è perciò immateriale affatto. Dunque esercita in sè delle operazioni affatto immateriali senza bisogno del concorso intrinseco di alcun organo o corpo. Ma ciò che esercita in sè operazioni immateriali senza bisogno del concorso intrinseco di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Dunque l'anima dell'uomo è sostanza spirituale. Più. L'uomo giudicando decompone la percezione

sensitiva e l'oggetto percepito ne' suoi elementi, e poi li ricompone proferendone giudizio; poichè l'uomo adopera l'analisi o la sintesi (106, 107). Ora ciò mostra che la facoltà di analizzare, di comporre, e di giudicare non nasce dal principio sensitivo e dal corpo, nè vi dipende, come la facoltà di scrivere non nasce nell'uomo dalla carta. Dunque il principio con cui l'uomo analizza, compone e giudica, ha un'azione immateriale sua propria e indipendente dalla sensibilità e dal corpo ed è perciò sostanza spirituale. Più. Il principio di riflettere opera in sè senza concorso di alcun organo o corpo. *Opera in sè* perchè colla riflessione fa esistere in sè delle cognizioni e modificazioni novelle. *Opera anche senza il concorso di alcun organo o corpo*, perchè essendo il principio di riflettere immateriale (342) ed essendo insieme soggetto e oggetto ne consegue che è immateriale e come soggetto e come oggetto, e che quindi opera senza il concorso di alcun organo o corpo. Ora un principio immateriale che opera in sè senza il concorso di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Dunque il principio con cui uom riflette è sostanza spirituale.

Diciamo ancora in secondo luogo che l'anima è sostanza spirituale come principio, col quale l'uomo vuole. E per fermo l'anima per la volontà tende al bene in genere; ora il tendente al bene in genere è affatto immateriale sì soggettivamente, sì oggettivamente, come si è detto poco fa. Dunque essa esercita un'operazione immateriale senza il concorso di alcun organo o corpo. Ma ciò che opera operazioni immateriali in sè e senza il concorso di alcun organo o corpo è sostanza spirituale. Il principio adunque di volere è sostanza spirituale. Più. Il principio del volere libero opera in sè stesso; poichè può voler fare in sè un giudizio, ovvero un altro, un raziocinio oppure un altro; applicarsi ad un suo atto, lasciandone altri. Ma l'operare in sè stesso esige una sostanza. Tal principio è adunque sostanza. Ma il principio di volere essendo riflessivo perchè può volere sè stesso, è immateriale. Dunque l'anima principio di volere è sostanza immateriale o spirituale. Più. L'anima volendo sè stessa vuole un oggetto immateriale, essendo essa immateriale. Ma l'operazione risulta soltanto dalla facoltà e dall'oggetto e solo da loro dipende. Dunque l'anima ha un operare immateriale che non dipende che da lei stessa e non da alcun organo o corpo ed è sostanza spirituale. Più. L'anima opera colla volontà sopra i suoi giudizii, ragionamenti e voleri stessi. Ma tali oggetti sono affatto immateriali e non hanno nulla che fare cogli organi corporali. Dunque l'anima opera sopra oggetti immateriali senza bisogno dell'intrinseco concorso di organi. Ma tali azioni avendo soggetto e oggetto immateriali sono spirituali. Dunque esigono che il loro soggetto operante, cioè l'anima sia sostanza spirituale. Più. Il giudizio, il raziocinio, il volere dell'anima sono nell'anima, perchè atti immanenti di lei e immateriali. Ma l'anima colla riflessione e col volere opera sopra tali atti. Dunque opera in sè stessa e senza dipendenza da organo o corpo. Ma essa è un principio immateriale. Dunque è un principio immateriale che opera in sè anche senza dipendenza non solo da organo o corpo qualunque; ma ancora da qualunque altro soggetto sus-

sistente fuori di lei. Ma un principio immateriale che opera in sè con tanta indipendenza dagli oggetti esterni è sostanza spirituale. Dunque l' anima umana è sostanza spirituale. Più. Il principio di volere essendo libero, si determina da sè ad operare e non viene determinato necessariamente da oggetto qualunque materiale ed è perciò affatto immateriale (342). Ora il dire che si determina da sè ad operare nel modo accennato è dire che è un principio immateriale, il quale opera in sè senza bisogno di alcun corpo od organo, ossia che è sostanza spirituale. L' anima dunque principio di volere nell' uomo è sostanza spirituale. La forza degli argomenti ora addotti a dimostrare l' anima umana sostanza spirituale, tutta consiste nel far vedere che essa anima ha delle facoltà e delle operazioni superiori e indipendenti dagli organi: per cui si deduce che essa opera in sè sostanza spirituale. Ora l' anima dei bruti essendo soltanto sensitiva e la sensibilità non potendo nè operare, nè essere senza organi (297), ne segue che non opera in sè e che non esiste in sè. Non è adunque sostanza. Non è però lo stesso il dimostrare che l' anima è semplice, e il dimostrare che è spirituale. La seconda proposizione suppone di necessità la prima; ma questa non suppone l' altra.

Prova della parte II. Al corrompersi del corpo per morte l' anima ragionevole non può corrompersi se non o perchè può risolversi in parti, o perchè ha la sua esistenza legata a quella del corpo. Ma è falso il primo, perchè essendo semplice non può aver parti in che risolversi; è falso il secondo, perchè essendo sostanza spirituale ha la sua esistenza in sè e non legata e dipendente da quella del corpo, come dimostra la prima parte. Essa è dunque incorruttibile.

348. Si obbietta: l' intelletto umano non può intendere nello stato presente l' universale senza una qualche percezoine sensibile (317). Ma la percezione sensibile dipende dagli organi. Dunque l' anima anche nelle operazioni intellettuali dipende dagli organi e però non è sostanza spirituale.

Rispondo, distinguendo la prima parte del conseguente: anche nelle operazioni intellettuali dipende dagli organi per sua propria natura, nego; per cagione del suo stato presente di unione sostanziale col corpo organico, suddistinguo; dipende dagli organi, nego; dipende dalla sensazione atto della facoltà informante gli organi, suddistinguo ancora; dipende dalla sensazione come da suo organo, nego; come da materia, in cui di presente ravvisa e insieme forma il suo obbietto intelligibile (318, 319, 320), concedo. Questo prova che di presente l' oggetto intelligibile proporzionato dimora nei sensibile e che ne è sempre rivestito; ma non prova che il sensibile concorra intrinsecamente all' intendere e al volere dell' anima; non prova che separata dal corpo non possa esercitare i suoi atti puramente spirituali. Quindi nego la seconda parte del conseguente.

349. Si obbietta: se l' anima fosse spirituale non faticherebbe nelle speculazioni astratte e immateriali.

Rispondo. Primo, se non fosse spirituale non eserciterebbe azioni spirituali quali sono le speculazioni astratte e immateriali. Secondo, il fati-

care più o meno è proprio di ogni facoltà creata indeterminata, perchè passando dalla potenza all' atto deve vincere una specie di resistenza (335). Terzo, nasce anche dallo sforzo che dobbiamo fare nel tenere la mente raccolta sopra i fantasmi offerentici la materia della nostra speculazione, impedendo che sia distornato da altri fantasmi ad essa speculazione impertinenti. Quarto, dallo sforzo, che la mente esercita nel tener ben distinto nelle sue speculazioni l'elemento sensibile dall' intelligibile, cui tende a confondere insieme a cagione che sono uniti tra loro a formare un solo operare umano, come il sensitivo e il ragionevole, formano un solo essere, cioè a dire l' uomo (296).

350. Obbiettasi di nuovo: le operazioni dell' intelletto si sviluppano, vigoreggiano, s' indeboliscono e si turbano in proporzione dell' organismo. Dunque il principio d' intendere dipende totalmente dall' organismo nell' operare e quindi non è sostanza spirituale.

Rispondo, negando il conseguente. Per giudicare e ragionare l' intelletto non bisogna di organo ma di idee: queste poi nello stato presente non può acquistare se non riflettendo sulla sensazione (318), e sui fantasmi. Inoltre essendo il principio di intendere identico con quello di sentire, ne segue che l' operare intellettivo è unito al sensitivo, sebbene provengano i due operari da facoltà formalmente diverse e che il primo nello stato presente è sempre rivestito del secondo. Da ciò si trae che la sensibilità è lo stromento, senza cui l' anima non può procacciar di presente la materia al suo intelletto, e che tuttociò che modifica la sensibilità, modifica anche la materia dell' intelletto il quale perciò piglia anch' esso un carattere simigliante. Ma ciò è ben lungi dallo stabilire una dipendenza tale del principio intellettivo da farlo tenere in conto di sostanza spirituale. Esso conosce e vuole siplegandosi sulla sensazione, atto semplice suo proprio, e non sugli organi.

351. Instanno: l'anima apprende l' esteso: dunque è estesa, e materiale.

Rispondo, distinguendo l' antecedente: l'anima apprende l'esteso con atto inesteso e semplice, concedo: con atto esteso e composto di parti realmente distinte, nego. La sensazione di un intero corpo esteso è solo possibile a condizione che sia semplice (305). Per la qual cosa neghiamo il conseguente e la conseguenza.

352. Obbiettasi contro la parte II: le facoltà dell'anima ragionevole non hanno gradi di quantità estensiva, ma hanno gradi distinti di quantità intensiva. Ora questi ultimi li ponno perdere tutti successivamente e così distruggersi. Dunque l'anima può distruggersi. — Kant.

Rispondo, distinguendo la maggiore: hanno gradi di quantità intensiva distinti di distinzione, di ragione, si concedo; di distinzione oggettiva e reale, nego. Egli è vero che mettendo a confronto, per forma di esempio, i diversi ingegni anche umani, li troviamo di maggiore o minor perfezione, e così concepiamo i maggiori come se risultassero da un numero di gradi di perfezione più grande che i minori. Ma tale distinzione è tutta soggettiva mentrecchè in cia-

scuna facoltà non vi ha che semplicità e identità senz'ombra di distinzione reale. Negata quindi la minore, nego il conseguente e la conseguenza.

Osserviamo per altro che il conseguente deducibile dall'argomento di Kant si è questo: dunque l'anima può perdere le facoltà, non già l'altro: dunque l'anima può distruggersi.

DISCUSSIONE X.

DELL'UNIONE DEI MENTOVATI DUE PRINCIPII A FORMAR L'UOMO

353. Si dimostra 1.° che l'anima è il principio della vita del corpo umano: 2.° che hanno l'anima e il corpo un essere comune cioè il sensitivo: 3.° che l'un principio perfeziona l'altro: 4.° che nell'uomo dimora un'anima sola.

Prova della parte I. Il corpo umano è sensitivo, poichè l'uomo sente senziente con sè tutto il suo corpo (303); ed anche vegetativo, poichè da sè cresce, si migliora e perfeziona (252, 253), come l'esperienza ne insegna. Ma il sentire esige un principio immateriale (342), come pure quello di vegetare (253) detto anima. Dunque il corpo umano ha un'anima, per cui sente e vegeta. Ma il sentire e il vegetare sono atti di vita (252). Dunque l'anima è il principio della vita del corpo umano.

Prova della parte II. L'anima umana è sensitiva e sensitivo è pure il corpo umano, come apparisce dall'esperienza e dal fin qui ragionato: ora il senziente nell'uomo è uno (296, 342): dunque l'anima e il corpo nell'uomo hanno uno stesso essere sensitivo comune.

Prova della parte III. L'anima umana non addiviene sensitiva in atto salvochè, per l'unione con l'anima poichè il sentire è impossibile senza tale unione (297). Ora il sentire in atto è migliore del sentire in potenza, essendo migliore l'essere che il solo poter di essere, e però il primo arreca maggior perfezione del secondo. Dunque nella loro unione l'anima perfeziona il corpo e questo quella.

Prova della parte IV. Il principio con cui l'uomo intende è identico con quello, per cui sente (296, 342) ed è uno. Ma tal principio è l'anima. Dunque nell'uomo non vi ha che sola un'anima. Più. Il principio del vegetare cessa costantemente al cessare quello di sentire e di intendere nel corpo umano, come l'esperienza lo prova. Ora se non fosse il medesimo che quello di sentire e di intendere, ciò non avverrebbe. Dunque non vi ha nell'uomo che sola un'anima.

354. Si dimostra 1.° che ciascun individuo ha una propria anima e non comune agli altri: 2.° e che l'anima dell'uomo è il principio della vita ragionevole e sensitiva di lei.

Prova della parte I. Se i varii individui avessero un'anima non propria ma comune, ne segue che tutti sentirebbero, intenderebbero e vorrebbero alla stessa maniera e lo stesso oggetto, poichè in tutti sarebbe lo stesso principio di tali atti. Ma ciò è falso. Dunque ciascuno ha un'anima sua propria.

Prova della parte II. Ciò che costantemente e compiutamente costituisce l'essere proprio degli enti e differenziali tra loro dicesi essenza (164). Ora l'anima umana a noi non si manifesta se non come principio di vita ragionevole e sensitiva dell'uomo, per i quali due caratteri si differenzia e dai puri spiriti non aventi nè ordine ad informare un corpo nè sensibilità, e dalle altre anime inferiori che non sono ragionevoli. Dunque l'essenza sua è che sia: il principio della vita ragionevole e sensitiva dell'uomo. Nè può riporsi l'essenza dell'anima coi Cartesiani nel perenne pensiero o coi Lokiani nella facoltà di pensare. Non il primo può accettarsi perchè il primo è operazione che sopravviene all'essere o all'essenza già costituita, non dandosi operare compiuto senza l'essere compiuto; non il secondo, perchè le facoltà presuppongono il soggetto, o l'essere proporzionato anch'esse.

355. Dimostrasi 1.° che l'unione dell'anima col corpo non è accidentale, ma sostanziale; 2.° e che è naturale all'anima non violenta.

Prova della parte I. L'essere sensitivo dell'anima è indiviso da quello del corpo, essendo comune (353) all'una e all'altro. Ora l'essere sensitivo è sostanza, poichè il sentire importa un soggetto che operi in sè (305) e che però esista in sè. Dunque l'essere sensitivo dell'anima e del corpo è sostanza. Ma un tal essere risulta dall'unione dell'anima col corpo, la quale formando una sostanza unica indivisa non può dirsi accidentale ma sostanziale. Dunque l'unione dell'anima col corpo non è accidentale ma sostanziale. Più. L'uomo è un solo essere (290). Ma esso è sostanza (296). Dunque è una sola sostanza. Ma all'uomo è essenziale l'unione dell'anima col corpo (297). Dunque alla sostanza uomo è essenziale l'unione dell'anima col corpo. Ora ciò che è essenziale ad una sostanza non può essere accidentale, ma sostanziale. Dunque l'unione dell'anima col corpo non è accidentale, ma sostanziale. Ma poichè l'anima è il principio col quale il corpo vive e per cui si forma una sostanza vivente sensitiva e ragionevole, così è verissimo che l'anima è la forma sostanziale del corpo (255).

Prova della parte II. L'uomo è un essere naturale (296). Ma esso risulta essenzialmente dall'unione sostanziale dell'anima col corpo. Dunque l'unione dell'anima col corpo è essenzialmente naturale e non violenta. Più. Tanto l'anima, quanto il corpo nell'unione si perfezionano (353) a vicenda. Ora l'unione violenta essendo contro la tendenza di natura si oppone alla perfezione dei componenti. Dunque l'unione sostanziale dell'anima col corpo è naturale non violenta.

356. Si espongono e si confutano i sistemi 1.° dell'influsso fisico; 2.° delle cause occasionali: 3.° e dell'armonia prestabilita.

Esposizione della parte I. Nel primo sistema supponesi consistere l'unione dell'anima col corpo in questo che il corpo eccita l'anima ad emettere percezioni conformi a'suoi moti organici, e che l'anima imprime nel corpo dei moti conformi a'suoi voleri. Ma questo sistema è falso. Primo, se agiscono l'uno sopra l'altro sono due agenti, ciascuno dei quali non abbisogna dell'altro che come materia, in cui produrre i suoi effetti: ora ciò importa che sieno due cause e sostanze compiute non riceventi perfezione sostanziale l'una dall'altra. Dunque

in questo sistema il corpo non riceve perfezione sostanziale dall'anima, nè questa da quello: ora ciò è falso (353). Dunque è falso il sistema dell'influsso fisico. Secondo, l'anima e il corpo hanno l'essere sensitivo comune (353). Ma tal essere è tolto nel sistema dell'influsso fisico. Dunque esso è falso. Terzo, il sensitivo importa essenzialmente il sentire sè stesso corporeo (297), e perciò il senziente comprende anima e corpo formanti un solo oggetto indiviso. Ma ciò non può ammettersi nel sistema mentovato. Dunque è falso. In fine l'unione dell'anima col corpo è sostanziale (355) e l'uomo è un solo supposto e persona, il quale si sente identico al suo corpo e alla sua anima, e sentesi il remoto principio delle operazioni dell'anima e del corpo. Ma ciò tutto vien tolto nel predetto sistema. Dunque è falso.

Esposizione della parte II. Il secondo sistema pone che l'unione dell'anima col corpo dimori in questo che all'occasione di moti nel corpo Dio crea corrispondenti percezioni nell'anima, e all'occasione dei voleri nell'anima produce rispettivi moti nel corpo. Il tutto però avviene senza che l'uno influisca sull'altro. Questo secondo sistema oltre essere falso per le ragioni addotte contro il primo lo è pure a cagione che contiene l'idealismo di Malebranche (248) e la falsa dottrina delle cause occasionali (224).

Esposizione della parte III. Leibnizio suppose che ogni anima abbia una serie di percezioni, e di voleri gli uni procedenti dagli altri come da ragione anteriore sufficiente. Così pure ogni corpo una serie di moti. Suppose di più che vi sieno delle anime e dei corpi con serie conformi di operazioni. Dio unì insieme le anime e i corpi aventi serie conformi di operazioni senza però alcuna influenza reciproca ed è questa l'unione dell'anima col corpo secondo l'autore ricordato.

Questo sistema è falso non solo per le ragioni recate contro il primo, ma ancora perchè non vi ha nesso sempre tra l'una percezione e l'altra, tra l'un volere e l'altro; perchè se vi fosse un tal nesso, cioè se il volere precedente determinasse il seguente della serie, non vi sarebbe libertà; perchè in fine se le nostre percezioni sono determinate da una legge interna dello spirito e non dagli oggetti, l'idealismo è inevitabile, e saremmo costretti ad apprendere il mondo esteriore come esistente, anche quando non esistesse, come Volfio non esita punto di concedere.

357. Si dimostra 1.° che l'anima è in tutto il corpo sensitivo: 2.° ma che non opera nello stesso modo in tutte le parti di esso: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. La sensibilità è in tutto il corpo e in ogni sua parte (303). Ma la sensibilità non può essere dove non è l'anima, di cui è facoltà. Dunque se l'anima non è in tutto il corpo e in tutte le parti di lui, non vi può essere neppure la sensibilità. Più. L'anima e il corpo hanno l'essere stesso sensitivo comune (353). Ma esso è tutto sensitivo (303). Dunque ha dappertutto l'essere dell'anima. Più. Il sensitivo risulta dalla compenetrazione dell'anima col corpo (297) organizzato. Ora il corpo dell'uomo è tutto sensitivo in ogni sua parte. Dun-

un aggregato di organi, aventi ciascuno non solo annessa una facoltà speciale, p. e., della metafisica, della matematica e simili, ma eziandio quella di esser consapevole, di giudicare, ricordare e volere, come si può vedere presso il Mancino, vol. 11, Psicol. sez. II. A misura che un organo si svolge più degli altri produce nel cranio anche protuberanza maggiore, dalla quale si può conoscere a quali oggetti hanno gli uomini maggior attitudine.

Esposizione della parte II. In questo sistema tutte le facoltà umane sono affisse ad un organo, come la sensibilità. Ciò è assurdo (347). Dunque assurdo è il sistema di Gall. Più. È contrario alla coscienza, poichè chi studia matematica è in noi quell' essere stesso che studia metafisica: e intanto, secondo Gall, l' un organo con le sue rispettive facoltà non è l' altro. Più. Il cervello è sostanza omogenea e non presenta varietà di organi, come esigerebbe il sistema. Più. Guasto in parte il cervello dovrebbe perdersi qualche facoltà, il che sempre non si avvera. In fine l' uomo non avrebbe di vivo e sensitivo fuorchè gli organi del cervello. Molto di più si potrebbe dire contro di questo sistema, ma il dettone basta al nostro scopo.

DISCUSSIONE XI.

DEI SUPREMI PRINCIPII DI PRODUZIONE DELL' UOMO

360. Dimostrasi 1.° che l' uomo non può propagarsi che per generazione: 2.° la quale esige umani individui creati da Dio.

Prova della parte I. La propagazione dell' uomo per la sola via della generazione è un fatto costante, uniforme, universale e la generazione spontanea è oggi provata una favola almeno per gli animali di grandi proporzioni. Ma ciò indica una legge di natura (288) costante uniforme e universale, cioè tale che non muta. Dunque non altrimenti può l' uomo propagarsi che per via di generazione.

Prova della parte II. La propagazione per generazione importa una serie di generati e di generanti. Ora o questi ultimi sono anch' essi tutti generati, o no: se sono tutti generati, uopo è ammettere una serie infinita di effetti senza cagione, il che è assurdo (200). Dunque la serie comincia da uomini generanti, ma non generati da altri. Ma ogni uomo è mutabile, contingente, finito e composto, come dal fin qui ragionatone risulta e però effetto immediato di qualche cagione (202, 208). Dunque i primi uomini della serie sono effetto immediato di qualche cagione. Ma questa cagione non può in primo luogo aver seguito se non se la via o della produzione naturale, detta generazione, o della artificiale, o in fine della creativa. La prima è esclusa, perchè si suppongono non generati e perchè la generazione degli animali di vaste proporzioni è determinata per legge di natura e ristretta nei simili ai generati, come si è or detto: la seconda supporrebbe che l' uomo fosse un essere artificiale e non naturale (296), il che è falso anche perchè l' uomo è il fine naturale

dell' universo visibile (289). Dunque non può esser vera che la terza. Più. Se gli uomini potessero essere prodotti da un essere finito fuori della via della generazione, molto più il potrebbero essere tutti gli altri enti. Ora ciò sarebbe un effetto universale proporzionato solo a Dio (292). Dunque Dio solo ha creato gli uomini generanti non generati, da cui ha cominciata la mentovata serie dei generati.

361. Si dimostra 1.° che Dio produce l' anima umana soltanto per creazione: 2.° e che quindi ei solo ha prodotto i primi Padri della umana schiatta.

Prova della parte I. L' anima umana essendo mutabile, contingente e finita è prodotta (202, 203). Ma essa non può essere prodotta da ente o sostanza preesistente, poichè è sostanza semplice e spirituale (342, 347), la quale non può essere stata parte di una massa di sostanza spirituale se non suppongasi una sostanza semplice e spirituale divisibile, il che è assurdo. Dunque l' anima umana è prodotta da nessun ente o sostanza preesistente. Ma tal produzione è creazione (268), ed è propria soltanto di Dio (274). Dio dunque produce l' anima umana soltanto per creazione. Si conferma. Se l' anima non è creata, essa è prodotta e formata o da sostanza preesistente increata o da sostanza preesistente creata. Non dalla prima, perchè assoluta, necessaria, immutabile, indivisibile (200, 202, 203). Non dalla seconda, perchè questa o è materiale o spirituale. Se è formata da sostanza materiale, l' anima non può essere che materiale, il che è assurdo (347). Se è formata da sostanza spirituale, o l' anima è una parte di quella sostanza spirituale o no; il primo ripugna perchè suppone divisibile la sostanza spirituale necessariamente indivisibile. Il secondo suppone l' anima perfettamente identica con la sostanza spirituale, da cui per ipotesi è tratta. Ma se è identica, nulla di nuovo incomincia ad esistere. Dunque non è formata da quella, ma è anzi quella stessa sostanza. Ma quella stessa sostanza è creata da Dio. Dunque Dio produce l' anima umana soltanto per creazione.

Prova della parte II. La forza che produce le combinazioni chimiche ternarie, quadernarie e di gradi maggiori è superiore alla materia come altrove è stato dimostrato (253). Forza che viene detta principio di vita ed anima rispetto agli animali e all' uomo. Ora nei primi Padri il principio vitale preparatorio di tali combinazioni non può essere stato l' anima d' altri uomini come avviene nella generazione, ma soltanto l' anima loro la quale è stata creata da Dio immediatamente poichè nella generazione il vivente colla sua virtù produce il seme o l' ovolo, il quale negli animali essendo parte loro è vivo, come ogni altra parte e cresce secondo natura svolgendo tutti i suoi organi, talchè giunto a perfezione sufficiente di organi da poter esercitare da solo tutte le funzioni della vita si stacca dal generante e vive indipendente. Per tal modo anche l' uomo che genera è il principio che prepara e forma il corpo del generato idoneo a ricever l' anima ragionevole. Dunque senza l' immediata creazione non poterono i primi Padri cominciar di esistere. Più. Per fare la combi-

nazione della sostanza sensitiva l' anima umana abbisognerebbe assolutamente della virtù vitale in atto avanti di farla; poichè soltanto per tale virtù potrebbe unire insieme le molecole eterogenee. Ma l'anima umana non può avere tale virtù in atto, cioè non può essere sensitiva in atto se non è unita al corpo (297). Dunque affinchè l'anima dei primi Padri avesse potuto unirsi al corpo da sè avrebbe dovuto già essere unita ad un corpo. Non per sua sola virtù come è evidente. Dunque per virtù di Dio. Iddio dunque unì l' anima al corpo ed esso stesso formò immediatamente l' uomo. Si conferma. L' anima dei primi Padri non poteva essere sensitiva in atto se non dopo l' unione col corpo (297). Ma per rendere sensitivo il corpo, doveva già essere sensitiva in atto avanti l' unione col corpo, il che ripugna. Dunque l' anima dei primi Padri non potè da sè rendere sensitivo il corpo, ed abbisognò dell' opera immediata di Dio. Dio dunque ha creato immediatamente l' uomo.

362. Intorno all' anima umana rimane ancora a sapere, se essa sia stata creata unita al corpo; se sia stata creata per la perpetua felicità e quindi per la Immortalità. Tratteremo delle prime due quistioni in questa discussione cominciando dalla seconda, riserbandoci a trattare la terza nella discussione seguente. Diciamo adunque che Dio ha creato l' anima umana 1.° per la perpetua felicità: 2.° da conseguirsi generalmente parlando con l' operar libero: 3.° dopo la morte del corpo.

Prova della parte I. La natura dell' anima quella si è di tendere necessariamente alla perpetua felicità (329), giacchè l' intelletto e la volontà costituenti nell' uomo il principio *natura ragionevole* sono facoltà proprie dell' anima, non essendo legate ad alcun organo (347). Ma Dio ha creato l' anima umana dandole la natura a tendere necessariamente alla perpetua felicità (361). Dunque Dio l' ha creata per la felicità perpetua. Dissi generalmente parlando, perchè i bambini morenti innanzi l' uso di ragione non vanno compresi in questa legge; la cui anima però separata dal corpo rivestendo il modo di conoscere e volere proprio dell' anima separata (371, 372 e segg.) e non trovando ostacolo dei mezzi alla infelicità viene dalla sua natura spontaneamente portata alla felicità naturale proporzionata , e meno perfetta di quella degli adulti, alla quale Iddio l' ha creata.

Prova della parte II. La felicità perpetua non può ottenersi dall'anima senza tendere realmente ai mezzi concreti, che vi conducono, poichè essa è fine di lei (329). Ora l'anima è creata con tendenza libera ai mezzi concreti conducenti alla perpetua felicità (330). Dunque Dio ha creato l'anima, per la felicità perpetua da conseguirsi con tendenza ed operar libero. Più. Ogni essere vivente e molto più se è intelligente e libero ha per natura di perfezionarsi con azione sua propria (253) tendendo e giungendo al suo fine : ciò è gran perfezione perchè un tal essere è meno bisognoso che gli opposti. Ora l'anima è vivente, intelligente e libera. Dunque ha per natura di perfezionarsi con azione sua propria e libera tendendo e giungendo al fine.

Prova della parte III. Se non dopo, ma avanti la morte del corpo, l'anima conseguisse la felicità, un'epoca sorgerebbe pell'uomo, ove sarebbe pienamente felice in questa terra. Ma tal'epoca non ispunta per nessuno e la coscienza ne stà mallevadrice. Dunque Dio ha creato l'anima per la felicità da conseguirsi con operar libero dopo la morte del corpo.

Da ultimo finchè l'anima dimora unita al corpo ha sempre l'idea di due beni, cioè del sensibile e intelligibile e non ha mai altra cognizione di Dio fuorchè l'astratta e imperfetta (299). Ora tutto ciò si oppone al possesso della piena felicità perpetua in questa vita (327). Dunque Dio ha creata l'anima umana per la perpetua felicità, da conseguirsi dopo la morte del corpo con libera operazione.

363. Si dimostra 1.° che l'anima non ha l'operare naturale e compiuto pel fine se non unita al corpo: 2.° che non abbisogna del corpo per possedere il fine o la felicità perpetua.

Prova della parte I. L'anima è naturalmente sensitiva, giacchè è naturalmente anzi essenzialmente sensitivo l'uomo. Ma l'operare è proporzionevole all'essere. Dunque l'operar naturale dell'anima è di essere anche sensitivo. Ma il sentire è impossibile senza l'unione col corpo. Dunque non ha l'operare naturale pel fine senza l'unione col corpo. Più. L'operare compiuto dell'anima è quello che naturalmente le conviene, giacchè gli esseri a ciò tendono di loro natura. Ma all'anima conviene naturalmente il sentire. Dunque l'operar compiuto dell'anima pel fine risulta non pure dall'intendere e volere, ma anche dal sentire. Più. l'operar libero è il mezzo che ha l'anima di conseguire la felicità. Ma questo è tanto più naturale, perfetta e compito, quanto più naturale, perfetta e compiuta è la conoscenza. Dunque l'operar libero dell'anima sarà tanto più naturale, perfetto e compiuto quanto più lo sarà la sua conoscenza. Ma la più naturale, perfetta e compiuta conoscenza dell'anima risulta anche dalla sensitiva, poichè così conosce non solo i corpi intellettualmente, ma anco li sente. Dunque l'anima non ha l'operare il più perfetto e compiuto pel fine se non è unita al corpo.

Prova della parte II. Il corpo (considerando l'uomo nella pura natura) non è che mezzo all'anima per operare più naturalmente e compiutamente. Ciò risulta dalla dimostrazione della prima parte: risulta dal fatto costante, uniforme e universale degli uomini, i quali non giungono a felicità se non spogli del corpo: risulta dalla corruttibilità del corpo loro (341) e dalla subordinazione del senso alla ragione. Ora ottenuta la felicità non fa più bisogno del mezzo di ottenerla. Dunque naturalmente considerata l'anima quando abbia ottenuta la felicità non abbisogna più del corpo per possederla. Più. La felicità dimora nel possesso di Dio essere illimitato. Ora l'essere illimitato si apprende e possiede con la facoltà illimitata, cioè la ragione. Dunque non abbisogna punto della facoltà sensitiva e del corpo. Più. L'intelletto puro da materia è più idoneo a conoscere il puro intelligibile. Ora Dio è il puro intelligibile, perchè è l'essere illimitato ed il sensibile è limitato. Dunque il corpo, considerando la cosa entro i limiti di natura, sarebbe più di svantaggio alla felicità del-

l'anima che di giovamento. Da ultimo il desiderio di avere il corpo non le porterebbe molestia, come non reca molestia il desiderio di una cosa inutile per lo meno ed impossibile per legge di natura ad ottenersi.

364. Si dimostra 1.° che l'anima viene creata unita al corpo: 2.° allorquando è atto alle funzioni vitali.

Prova della parte I. L'anima non ha l'operar naturale e compiuto pel fine se non è unita al corpo (363). Ora Dio (qui si parla secondo la pura natura) l'ha creata pel fine naturale e compiuto (362) il quale esige secondo natura tendenza proporzionata, ossia l'operar naturale e compiuto. Dunque Dio l'ha creata unita al corpo. Questa prima parte verrà confermata con pienezza dalla tesi seguente.

Prova della parte II. L'anima è il principio della vita del corpo (353). Ora finchè il corpo non è sufficientemente organizzato e reso atto alle funzioni della vita essa non ne può essere in atto principio della vita. Dunque avanti che il corpo sia atto alle funzioni vitali non può convenientemente essergli unita l'anima.

365. Si confuta 1.° un errore dei Pitagorici e di Platone: 2.° e un errore del Leibnizio: 3.° conseguenza.

Esposizione della parte I. Fu sentenza dei Pitagorici e di Platone che le anime fossero spiriti creati negli astri, rilegati nei corpi umani in espiazione di colpe anteriori più o meno enormi. Questa sentenza suppone che l'uomo non sia un essere naturale, ma violento: ora ciò è falso ed assurdo (296) essendo essa anzi il fine di tutta la natura sensibile (289). Dunque tal dottrina e falsa ed assurda. Più. Suppone questa dottrina che l'anima non si perfezioni unita al corpo. Ma ciò è ancora falso (353). La predetta dottrina è dunque falsa. Più. Suppone che l'unione sia accidentale non sostanziale. Ma ciò è di nuovo falso (355). Dunque falsa è pure la dottrina ricordata. Più. Suppone che l'anima sia esistente in uno stato anteriore all'unione così piena di cognizione e di libertà che abbia peccato e meritato di essere condannata ad espiare la colpa nel carcere del corpo. Ma se ciò fosse avvenuto dovrebbe ricordarsene, poichè non vi ha veruna ragione la quale renda verisimile una sì universale oblivione, massime se riflettasi, che ritiene intere tutte le sue mentali facoltà. Dunque non è ammessibile cotesta dottrina. In fine suppone naturale il desiderio di uscire dal corpo e di morire, come è naturale al prigione quello di uscire dal carcere. Ora ciò è falso. Dunque è falsa tal dottrina. Lascio di osservare che una tal pena sarebbe ingiusta perchè ignorando la colpa, non potrebbe l'anima emendarla con sincera detestazione.

Prova della parte II. Leibnizio s'avvisò che Dio abbia creato col mondo le anime unite a piccoli corpi organizzati dotate della sensitività dapprima ed acquistanti di poi l'atto d'intendere e di volere collo svolgimento dell' organismo. Ma in primo luogo l'autore citato non conforta di nessuna ragione plausibile il suo asserto: secondo il supporle create unite ad un corpo, che per migliaia d'anni impedisce loro l'intendimento, il volere e l' operare pel fine e tanto le degrada, è cosa irragionevole e quindi inammessibile. Terzo, sarebbero create pel fine o la felicità (362) e molte non vi potrebbero tendere pel giro di non

poche migliaia d'anni. Dunque il loro esistere sarebbe per tanto tempo inutile: il che è ancora irragionevole. Quarto, non s'intende come un senziente nato ad acquistar le dimensioni della specie giaccia inerte senza acquistarle per tanti secoli contro la legge universale. In fine sembrerebbe più naturale all'anima lo stato di pura sensibilità, che quello dell'esercizio della ragione, essendo il tempo, che esercita la seconda, un nulla in paragone di quello che molte anime esercitano la mera sensibilità. Il che è contro la natura dell'anima ragionevole.

Esposizione della parte III. Essendo falso che le anime sieno create avanti che informino i loro rispettivi corpi, segue anche che è falsa la dottrina della metempsicosi o della trasmigrazione delle anime da da un corpo all'altro, come alcuni filosofi antichi si avvisavano.

366. Obbiettasi 1.° se non supponesi l'union dell'anima col corpo uno stato di pena, non si spiegano i mali, a cui l'uomo va soggetto qui in sulla terra: 2.° se Dio non ha creato da principio tutte le anime deve crearle tutte le volte che nascono uomini, il che è inconveniente.

Rispondo al primo, negando l'asserzione la quale si appoggia al falso supposto, che l'anima non ritragga che mali dall'unione col corpo, mentre accade l'opposto, non avendo il suo operare naturale e compiuto pel fine se non unita al corpo (363). Dunque senza l'unione al corpo mancherebbe della vera perfezione. I mali a cui va incontro per l'unione col corpo, sono difetti che nascono per condizione necessaria della materia ma per sè non si oppongono al fine; anzi le sono cagione di merito, dove li sostenga conforme a ragione.

Rispondo al secondo, negando del pari l'asserto. Non è inconveniente che Iddio governi il mondo e gli esseri conforme a loro natura (284). Ora è conforme alla natura dell'anima, che sia infusa nel corpo, quando è atto alle funzioni della vita (361), e che l'anima sia creata unita al corpo (364). Dunque non è inconveniente che Dio crei le anime tutte le volte, che nascono uomini in sulla terra.

DISCUSSIONE XII.

DEI SUPREMI PRINCIPII CON CUI L'UOMO CONSEGUE L'ULTIMA PERFEZIONE E DELLA IMMORTALITA' DELL' ANIMA

367. Si dimostra: 1.° che l'uomo può acquistare la perpetua felicità dell'anima: 2.° se tende liberamente ai mezzi che vi conducono stabiliti da Dio: 3.° e che si acqusta la infelicità perpetua se a quelli liberamente non tende.

Prova della parte I. Può acquistarla dove ne abbia i mezzi: poichè la felicità è fine e il fine si ottiene coi mezzi (216). Ora il mezzo di ottenere la perpetua felicità dell'anima è l'operar libero in questa vita (362) cui l' uomo tiene in sua balìa (330). Può dunqe acquistare la perpetua felicità dell' anima.

Prova della parte II. Il fine stabilisce i mezzi; perchè essendo il fine ciò che si ottiene coi mezzi (216) proporzionati (poichè l'effetto esige proporzionata cagione) non può conseguirsi senza la rela-

zione di proporzione coi mezzi, ed ogni relazione viene stabilita dai suoi termini (230, 231). Ora Dio ha stabilito all'anima il fine, o la felicità, creandola (362). Dunque ne ha stabilito anche i mezzi di conseguirla. Ma codesta felicità dell'anima Dio vuole che dall'uomo conseguasi con l' operare o tendenza libera (362). Dunque può l'uomo conseguirla se tende liberamente ai mezzi che vi conducono stabiliti da Dio.

Prova della parte III. I mezzi di giungere alla felicità dell'anima sono solamente quelli determinati e stabiliti da Dio: poichè Dio soltanto determina e stabilisce il fine. Ma tra i mezzi stabiliti da Dio per conseguire la felicità perpetua dell'anima vi è anche quello di tendervi liberamente (362). Dunque chiunque non tende liberamente ai mezzi stabiliti da Dio non giunge alla perpetua felicità; ma chiunque non giunge alla felicità perpetua ne resta privo e si acquista la perpetua infelicità. Dunque chiunque non tende liberamente ai mezzi stabiliti da Dio si acquista la perpetua infelicità. Qui si parla di quelli soltanto che possono tendervi liberamente e nol fanno.

368. Si dimostra 1.° che chi tende ai mezzi ripugna che non ottenga la perpetua felicità dell' anima: 2.° che chi non tende ai mezzi di essa ripugna che non ottenga la perpetua infelicità: 3.° e in fine che essendo l' uomo libero, di sua natura produce da sè qual causa seconda e libera la sua ultima perfezione.

Prova della parte I. Chi tende ai mezzi, tende a ciò che conduce al fine (216) ossia alla felicità perpetua dell' anima. Ora se chi tende ai mezzi non ottiene la felicità, mentovata egli è perchè essi non vi conducono; il che ripugna. Ripugna dunque che chi tende ai mezzi non ottenga la perpetua felicità dell' anima.

Prova della parte II. Senza tendere ai mezzi ripugna che si ottenga il fine o la felicità perpetua, come senza la causa torna impossibile ottenere l' effetto (216). Ma chi non ottiene la felicità perpetua ottiene la sua contraria, cioè la perpetua infelicità. Dunque chi non tende ai mezzi conducenti alla perpetua felicità, ripugna che non ottenga la perpetua infelicità.

Prova della parte III. La perfezione ultima dell' uomo è il conseguimento della perpetua felicità dell'anima, poichè tutto nell' uomo è subordinato alla natura ragionevole (243). Ora tal conseguimento l' uomo lo produce da sè qual causa seconda e libera (253), essendo vivente libero (362. Dunque di sua natura uom produce da sè qual causa seconda e libera la sua ultima perfezione.

Quando però non tende ai mezzi di ottenere la perpetua felicità non potendo non incontrare la perpetua infelicità, liberamente produce da sè la sua ultima imperfezione e ruina.

369. Da quanto siamo venuti fin qui ragionando chiaro apparisce che i principii, con cui l' uomo opera la sua ultima perfezione sono 1.° le facoltà e gli oggetti esterni: 2.° con le facoltà ragionevoli opera la sua ultima perfezione direttamente: 3.° con le sensitive l' opera subordinandole alle ragionevoli.

Prova della parte I. Ogni ente finito opera per facoltà attuate da

oggetti esterni (241). Ora l' uomo è ente finito. Dunque opera la sua ultima perfezione per facoltà attuata da oggetti esterni. Questi ultimi sono Dio e gli enti finiti mondiali.

Prova della parte II. Il bene illimitato non si può apprendere se non con l'intelletto, nè a lui può tendersi, nè in lui quietarsi se non colla volontà, tendenza proporzionata. Ora la ultima perfezione dell' uomo consiste nell' apprensione del bene illimitato e nella quiete della volontà in lui (327. 329). Dunque opera la sua perfezione direttamente con l' intelletto e la volontà ossia con le facoltà ragionevoli.

Prova della parte III. Le sensitive non hanno per oggetto altro che l' essere limitato corporeo (299). Ma queste sono ordinate all' operare delle ragionevoli (300, 348). Dunque l' uomo opera la sua ultima perfezione colle sensitive ordinandole alle ragionevoli.

370. Passiamo ora a trattare della immortalità dell' anima. Per dimostrare la quale è gran mestieri rendere evidente primo che l' anima non si distrugge disunendosi dal corpo; secondo, che non può distruggere sè stessa: terzo, che non può venir distrutta da alcun essere creato; quarto, che non sarà mai distrutta da Dio; quinto, e che nello stato di separazione vive una vita intellettuale. Cominciamo dal dimostrare 1.° che l' anima umana non si distrugge disunendosi dal corpo: 2.° che non può distruggere sè stessa: 3.° nè venir distrutta da verun ente creato.

Prova della parte I. Essendo l' anima umana sostanza semplice e spirituale è impossibile che si corrompa al corrompersi del corpo come altrove si è dimostrato (347).

Prova della parte II. È impossibile che lo stesso essere semplice indivisibile conduca sè stesso alla distruzione o al nulla; poichè dovrebbe esistere come principio e insieme non esistere come termine dell' azione distruttiva. Ma l' anima è sostanza semplice e indivisibile (342, 347). Dunque è impossibile che si conduca da sè alla sua distruzione. Più. Vi sono degli esseri i quali possono con la loro forza fisica distruggersi, quali sono gli animali. Ma ciò si compie per l' azione di una parte sopra l' altra. Dunque se non avessero parti, come non ne ha l' anima, riuscirebbe loro impossibile la propria distruzione, come riesce impossibile all' anima. Si conferma. L' anima non può agire senza l' oggetto operabile reale preesistente, poichè ha un operare dipendente. Ora l' oggetto operabile qui è la sostanza dell' anima. Dunque l' anima nella sua azione sempre suppone la sua sostanza preesistente. Ma se potesse arrivare a distruggersi non la supporrebbe sempre. Dunque non può distruggersi da se.

Prova della parte III. Un ente creato non può distrugger l' anima risolvendola in parti sostanziali, perchè non ne ha, essendo semplice: nè può distruggerla rendendola non essere. Primo, perchè il termine della operazione sarebbe il nulla. Ora un' operazione che ha per termine il nulla è operazione che non opera, cioè una contraddizione. Dunque un ente creato non può distruggere l' anima. Secondo, l' ente creato sempre presuppone la sostanza preesistente, sopra cui operi.

Ora l'ente che per ipotesi dovrebbe distrugger l'anima è creato. Dunque dovrebbe sempre supporre l'anima preesistente alla sua azione. La qual cosa è anche provata dalla costante esperienza, la quale ci mostra che le forze fluite guastando un essere composto ne producono un altro. Terzo, se un ente creato può recare al nulla l'anima può recare al nulla anche l'universo. Ma ciò ripugna: perchè equivarrebbe ad un effetto universale sproporzionato all'ente creato causa particolare (278): e perchè potrebbe distruggere anche sè stesso, avvegnachè fosse puro spirito. Dunque l'anima non può venir distrutta da alcun essere creato.

371. Dimostrasi 1.° che l'anima non verrà mai distrutta da Dio: 2.° e che separata dal corpo vive una vita intellettuale.

Prova della parte I. Si prova imprima dalla natura intrinseca dell'anima. La natura intrinseca e invariabile dell'anima quella si è di tendere a perpetua felicità (329), giacchè tal natura appartiene all'uomo in ragione dell'anima non del corpo. Ma così fatta natura intrinseca ed invariabile è l'effetto (362) e l'espressione del volere del Creatore (288). Dunque è il volere del Creatore che l'anima tenda alla perpetua felicità. Ora è impossibile volere la tendenza di un essere ad un termine e insieme non volere che vi giunga, come è impossibile che si voglia la causa o non l'effetto, l'operante e non l'operato (212). Dunque è impossibile che il Creatore non voglia che l'anima giunga alla perpetua felicità. Ma non può l'anima giungere alla perpetua felicità, dove immortale non sia. Dunque è impossibile che il Creatore non voglia l'anima immortale. Più. Dio ha creato l'anima intellettiva e volitiva (361). Ma l'essere intellettivo e volitivo è identico con l'essere tendente necessariamente alla perpetua felicità (329), come l'essere di circolo è identico con l'essere di rotondo. Dunque ha creato l'anima tendente necessariamente alla perpetua felicità. Ora l'effetto creato è l'espressione del voler della causa, perchè la creazione è libera (271). Dunque è volere di Dio che l'anima sia tendente necessariamente alla perpetua felicità, e il volere insieme che non vi giunga, riesce ad una evidentissima contraddizione. È dunque una evidentissima contraddizione che Dio non voglia che l'anima giunga alla perpetua felicità e che quindi non la voglia immortale. Si conferma. Se Dio non l'ha voluta creare immortale non può averla voluta creare con la tendenza alla perpetua felicità, poichè un mezzo incapace di condurre al fine necessariamente ripugna (216, 368). Ma un essere senza tendenza ad un fine è assurdo che ne abbia l'apprensione, poichè l'apprensione è alla tendenza, come il mezzo al fine (245) e il mezzo incapace di produrre il fine è assurdo (246, 368). Dunque se non ha voluto crear l'anima immortale, è assurdo che abbia voluto crearla con la facoltà di apprendere la perpetua felicità o il bene illimitato (329) e con la facoltà di tendervi. Ma un'anima senza tali facoltà non è intellettiva nè volitiva quale si è quella dell'uomo (226). Dunque è assurdo che Dio abbia voluto crear l'anima dell'uomo non immortale. Si conferma di nuovo. Se Dio ha creato l'anima umana mortale, essa non può avere

tendenza nè apprensione della perpetua felicità, nè del bene illimitato come ora abbiamo dimostrato, ma senza tale apprensione e tendenza la libertà ripugna all'anima umana (330). Essa dunque non è libera se è mortale. Ma l'anima umana è essenzialmente libera (330). Dunque ripugna che Dio non l'abbia creata essenzialmente immortale. Più. L'anima è essenzialmente manifestazione indestruttibile di Dio, perchè è essenzialmente effetto intelligente di Lui (362) e sostanza indestruttibile (347). Ora alla manifestazione di un oggetto così condizionato ripugna essenzialmente, cioè necessariamente e universalmente ossia sempre il potere di non manifestare il medesimo. Dunque all'anima umana ripugna necessariamente sempre il potere di non manifestare Dio. Ma un essere fornito di un potere sempre necessariamente ripugnantegli, ripugna necessariamente sempre all'intelletto e però anche al volere di Dio, essendo un essere non essere, il nulla. Dunque ripugna necessariamente sempre che Dio abbia voluto l'anima umana senza il potere di necessariamente manifestarlo sempre. Ma anco ciò ripugna se non è immortale. Dunque ripugna che Dio non voglia l'anima umana immortale.

Dalle cose ora ragionate risulta che all'anima umana conviene essenzialmente l'essere immortale, come al circolo l'essere rotondo. Ora se Dio creasse una sostanza, la quale fosse circolo, non potrebbe volerla creare se non rotonda. Dunque creando l'anima non può volerla crearo se non immortale. Dal che chiaro apparisce essere tanto assurdo il dire che Dio non non ha creato l'anima immortale quanto il dire che ha prodotto o può produrre un circolo non rotondo. Leggansi i capi 29. 30. 55. del libro II della Somma filosofica contro i gentili, dell'angelico dottore S. Tommaso, alla cui dottrina è conforme quella che qui è stata esposta.

Si prova in secondo luogo dal governo di Dio. La legge naturale morale, con la quale Dio unicamente governa gli uomini (288), nasce soltanto dall'obbligazione, poichè è necessità morale (330). Ora la obbligazione scaturisce dalla necessità fisica di felicità (330) non qualunque, ma perpetua (329); la quale non può darsi dove l'anima non sia immortale. Dunque non può darsi legge morale con la quale Dio governa unicamente gli uomini senza l'immortalità dell'anima, e quindi senza di essa è impossibile a Dio il governarli. Ma ripugna che Dio non possa governarli quanto ripugna che non sia ordinatore, conservatore e governatore universale del creato (406, 409, 413). Ripugna dunque che l'anima non sia immortale. Più. Dio quale ordinatore e governatore universale del creato e infinitamente saggio dovette porre al disordinar degli uomini dei freni efficaci da un lato, e dall'altro non toglienti la libertà: freni i quali non sono il premio e la pena, perchè chi tende al bene, lo aggiunge e chi non vi tende, arriva al male (367, 368). Ora non può avervi freno più efficace al disordinar degli uomini che quello di una felicità o infelicità perpetua; perchè qualunque male temporaneo è ben sofferto quaggiù con vantaggio e con usura compensato soltanto per il conseguimento della prima e per l'allontanamento della

seconda; e perchè qualunque altro premio o pena tornerebbero meno efficaci e saggie vedendosi che sebbene gli uomini sappiano che il grave disordine porta alla perpetua infelicità, pure non si astengono i più dal commetterlo. Nè con ciò si toglie la libertà, inducendosi nella volontà una necessità solamente morale, la quale non impedisce se non moralmente le trasgressioni, come apparisce anche dall'esperienza. Dunque Dio dovette por freno al disordine degli uomini con la felicità e con l'infelicità perpetua. Ma l'una e l'altra esigono necessariamente l'immortalità dell'anima. Dio dunque la vuole immortale.

Si prova in terzo luogo dalla giustizia di Dio. Secondochè nel tempo segnato da Dio (dopo morte) (362)) si trova l'anima tendere o no ai mezzi di perpetua felicità o infelicità, trovasi pur anco fornita necessariamente dei mezzi ad ottenere o l'una o l'altra (368). Ora è impossibile che l'anima fornita dei mezzi alla prima non consegna la prima, ovvero fornita dei mezzi alla seconda non riceva la seconda da Dio nel mentovato tempo; perocchè il mezzo conduce necessariamente al fine proporzionato (368). Dunque è impossibile che l'anima (dopo morte) non riceva la felicità o l'infelicità perpetua da Dio. Ma questo torna assurdo quando non sia immortale. Dio dunque la vuole immortale.

Si prova in ultimo dal senso comune. Tutti i popoli antichi e moderni consentono intorno a questo punto: poichè è costante e universale non solo la credenza di una vita avvenire ove la virtù e il vizio saranno retribuiti, ma la religione eziandio dei sepolcri. Ora il senso comune intorno a massime conformi a ragione e facili a conoscersi qual si è questa non va errato. È dunque una verità del senso comune che Dio non vuol distrugger l'anima e che la vuole immortale.

L'anima dunque non verrà distrutta da Dio.

Prova della parte II. L'anima separata dal corpo non può venire spogliata nè della vita intellettuale, nè dell'esercizio di essa. Non della prima, perchè la vita intellettuale consiste nelle facoltà di intelletto e volontà, identiche con l'anima stessa e indipendenti dagli organi e dal corpo (347). Ora ciò che è indipendente da un altro essere esiste anche senza di quello. Dunque la vita intellettuale dell'anima rimane in essa anche dopo la separazione dal corpo. Non può venir vedovata dell'esercizio della vita intellettuale, poichè l'esercizio dell'intelletto e della volontà non richiede il concorso intrinseco; cioè va di presente congiunto ad una percezione sensibile, perchè l'operare intellettuale forma un solo operare umano col sensitivo, come l'anima forma col corpo un solo soggetto indiviso sostanziale cioè l'uomo (348, 350). Ma ciò mostra che l'esercizio della vita intellettuale è nell'anima indipendentemente dagli organi. Dunque l'esercizio della vita intellettuale rimane nell'anima anche dopo la separazione del corpo. Più. Conservando l'anima tutte le facoltà intellettive, cioè di consapevolezza, di intelligenza, di ragione, di memoria e di volontà perchè indipendenti dagli organi, e perdendo nella separazione dal corpo soltanto la sensibilità, ne segue che può riflettere sopra sè stessa, che può giu-

dicare, ragionare de'suoi modi ed atti e volere esercitare una facoltà anzichè un'altra e che può richiamare alla mente le cognizioni passate. Ora in tutto ciò, come appare, ha un vastissimo campo all'esercizio della vita puramente intellettuale. Dunque resta con ogni evidenza dimostrato che l'anima nello stato di separazione vive una vita intellettuale.

Concludesi dunque che l'anima umana, sotto qualunque aspetto si miri sempre ci si offre con ogni evidenza immortale.

372. Si obbietta 1.° l'anima ha per fine l'informare il corpo: dunque cessando il fine dopo la morte, essa cessa di vivere: 2.° l'unione è naturale all'anima: dunque separata è in uno stato innaturale e violento.

Rispondo al primo distinguendo l'antecedente: l'anima ha l'informare il corpo per fine prossimo, concedo; per fine ultimo, nego. Il fine ultimo, per cui è creata, è la felicità perpetua (362), a cui l'informare il corpo è subordinato. Quindi nego il conseguente.

Rispondo al secondo distinguendo l'antecedente: l'unione è naturale all'anima allorchè si trova nello stato di via al fine ultimo, concedo; è naturale all'anima allorchè non è più nello stato di via, ma bensì di fine ultimo, nego (363). S. Tommaso insegna che se l'immortalità fosse naturale all'uomo non la avrebbe perduta col peccato. Così nella Somma teologica vol. II. della prima parte, quistione settantesima sesta. Ciò sia detto per mostrare che questa dottrina è conforme alla cattolica. Nego poscia il conseguente. Poichè ripugna che lo stato di separazione non corrisponda all'ordinamento naturale dell'anima all'ultimo fine il quale devo esser tale che appaghi tutte le brame naturali ragionevoli.

373. Si obbietta di nuovo: l'uomo non è immortale: eppure 1.° desidera di viver sempre: 2.° ed ha orrore alla morte: dunque dal desiderio di viver sempre non si prova la immortalità dell'anima.

Rispondo distinguendo la prima parte dell'antecedente: l'uomo intellettuale, cioè l'anima desidera di viver sempre, concedo; l'uomo, cioè il composto di anima e corpo desidera di viver sempre, suddistinguo: con desiderio conforme a natura e ragionevole, nego: con desiderio contro a natura e però irragionevole, concedo. Poichè la corruttibilità dell'uomo è una legge di natura (344), laddove il desiderio dell'anima a viver sempre si origina dalla sua intima natura datalo da Dio.

Rispondo distinguendo la seconda parte dell'antecedente: ha orrore alla morte opponentesi alla dimostrazione dell'immortalità, nego; non opponentesi, concedo. E per fermo l'orror alla morte nasce in primo luogo dal timore di incontrare nella vita avvenire una perpetua infelicità, non essendovi alcuno, il quale possa esser certo indubitatamente di non averla meritata. Ma ciò conferma plenamente la nostra tesi lungi dall'indebolirla. In secondo luogo nasce dalla legge generale, che hanno tutti gli esseri anche incorruttibili, qual si è l'uomo, di conservarsi l'essere più a lungo che sia possibile. Ora l'essere è il massimo dei beni che qui possegga l'uomo. Dunque la

morte ne è il massimo dei mali; di qui scaturisce il massimo orrore che uom patisce naturalmente al pensier di morte. Ma ciò prova soltanto che è naturale l'unione dell'anima col corpo. In terzo luogo dal ben essere presente che traggiamo dai beni posseduti, i quali ci legano strettamente a sè, e il doverli lasciare è tanto più duro quanto quelli sono maggiori. Onde si osserva che gli uomini i quali o per malattie dolorose, o per estrema povertà indeclinabile o per santità di vita sono come morti ai beni di quaggiù hanno generalmente minore orrore alla morte. In fine dalla legge che ha l'uomo sensitivo di fuggire il male sensitivo; giacchè la morte d'ordinario non s'incontra se non dietro grave malattia e penosa. Ma neppure queste due ultime cause dell'orrore alla morte si oppongono punto nulla alla prova dell'immortalità dell'anima, come è evidente. Laonde nego il conseguente.

374. Obbiettasi contro l'ultima parte della tesi: la varia disposizione del corpo impedisce alle volte l'esercizio della vita intellettuale, come accade negli svenimenti, nell'asfissia e simili: dunque una forza creata può impedire all'anima l'esercizio della vita spirituale.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: la varia disposizione del corpo impedisce a volte l'esercizio della vita intellettuale quando esso corpo è unito e forma coll'anima un solo oggetto operante con una sola operazione risultante dall'elemento intellettuale e sensitivo, concedo; quando non è unito e l'anima non forma con lui un soggetto solo operante con una sola operazione, nego. Distinguo poscia il conseguente: dunque una forza creata può impedire l'esercizio della vita intellettuale finchè l'anima informa il corpo, concedo; quando non informa più il corpo e ne è separata, nego. Poichè non si può mettere ostacolo tra la facoltà dell'anima e l'effetto, essendo l'azione immanente. Ora quando l'anima è separata dal corpo non ha alcuna forza intrinseca impeditiva dell'esercizio della vita intellettuale; non ne ha alcuna estrinseca, perchè essendo l'effetto azione immanente non può recarsi tra esso e le facoltà impedimento di sorta. Dunque l'anima separata dal corpo non può venire impedita nell'esercizio della vita intellettuale da alcuna cagione creata nè interna nè esterna.

Gli svenimenti poi, le asfissie e simili mancamenti provano l'unità dell'operare e dell'essere sostanziale umano e nulla più.

Contro la immortalità si obbietta ancora: la moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità: ora non pochi muoiono senza moralità, quali sono i bambini: parecchi con moralità imperfetta, cioè macchiati di lievi colpe: molti infine muoiono rei di colpe gravi: dunque non può dimostrarsi che lo anime almeno di costoro non vengano distrutte in pena anche delle colpe loro.

Rispondo in primo luogo, che l'argomento non conchiude con vero rigor logico se non alla guisa seguente. La moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità; ora molti muoiono senza la perfetta moralità: dunque molti muoiono senza che le anime loro abbiano la condizione necessaria alla perfetta felicità. Ma senza la condizione necessaria alla fine riesce impossibile l'ottenerlo. Dunque molti

muoiono senza che le loro anime ottengano la perfetta felicità. L'argomento arrecato prova dunque che molte anime non otterranno la felicità perfetta, ma non già che andranno private dell' imperfetta, ovvero distrutte.

Rispondo in secondo luogo distinguendo la maggiore: la moralità perfetta è condizione necessaria a dimostrare la immortalità in genere, felice, cioè o infelice, nego; è condizione necessaria a dimostrare e a conseguire la immortalità felice, suddistinguo: è condizione necessaria a dimostrare e a conseguire la immortalità felice perfetta, concedo; è condizione necessaria a dimostrare e a conseguire la immortalità felice imperfetta, nego. Quindi nego conseguente e conseguenza.

Tal distinzione viene avvalorata e dalle prove già recate e ancora dalle seguenti.

E imprima le anime dei bambini, trovandosi dopo morte con tendenza alla felicità perpetua meno perfetta di quella degli adulti la conseguiranno in proporzione de' mezzi, cioè minore in intensità degli adulti e sotto questo riguardo imperfetta, come innanzi è già stato detto (362). Queste anime non verranno dunque distrutte da Dio.

Dipoi le colpe lievi non tolgono la tendenza al fine o alla felicità. Ora al tendere è proporzionato necessariamente il giungere al fine. Dunque le anime che si trovano dopo morte con tendenza imperfetta al fine è forza che vi giungano imperfettamente. Ora il giungere imperfettamente al fine o alla felicità vale ben altro che esser distrutta. Le anime adunque tocche da lievi colpe non verranno distrutte. Si conferma. Se la moralità perfetta è condizione necessaria della perfetta felicità perpetua, anche la moralità imperfetta è condizione della felicità perpetua imperfetta.

Da ultimo non verranno distrutte le anime ree di gravi colpe. E per vero la distruzione degli esseri mondiali di lor natura indestruttibili è contro il fine ultimo della creazione, nè i mali morali valgono a indurre Dio ad atto simigliante (293). Ora le anime ree di colpe gravi sono esseri di lor natura indestruttibili (371). Dunque le colpe loro non valgono a farlo distruggere. Più. Un mezzo non può venir saggiamente distrutto dal saggio ordinatore, se non quando torna inutile o contrario al fine ultimo di lui (217). Ora l'essere ree codeste anime di colpe gravi non le rende mezzi inutili nè contrarii al fine ultimo di Dio ordinatore universale e infinitamente saggio (293): anzi le rende argomento vivo della divina giustizia, fine e bene universalissimo ed ultimo del medesimo (413, 414, 415). Dunque Dio se opera da saggio ordinatore universale, come senza dubbio opera di tal forma, non può codeste anime recare a distruzione. Più. È impossibile che Dio crei dei mezzi non ottenenti il fine da Lui voluto; poichè altrimenti sbaglierebbe. Ora Dio ha creato tutte le anime quali mezzi al fine, non eccettuate quelle che ha prevedute ree di gravi colpe anche dopo la morte (284, 285, 286). Tutte le anime adunque, comprese anche le ree, dopo la morte del corpo devono conseguire il fine di Dio. Ma è assurdo che il saggio ordi-

natore distrugga i mezzi, che ottengono il fine, cui Egli vuole; giacchè non può rifiutare i mezzi senza rifiutare anche il fine. Dunque non può Dio distruggere dopo la morte neppur le anime ree di gravi falli.

Inoltre l'ordinatore universale, Dio, deve stabilire un tempo per la finale retribuzione conforme i mezzi posseduti dalle anime, poichè altrimenti avrebbe una cognizione indeterminata dell'ordine concreto degli esseri, confusa ed imperfetta, la qual cosa ripugna. Ora quelle anime, che nel detto tempo stabilito, si trovano ree di gravi colpe hanno i mezzi all'infelicità perpetua, poichè la loro tendenza e però i mezzi sono al male e all'infelicità perpetua. Dunque deve retribuirle con la perpetua infelicità. Si conferma. Iddio è giusto e universale retributore. Ora ripugna a Lui che chi nel tempo stabilito dopo la morte si trova avere i mezzi all'infelicità perpetua, non la riceva, ma riceva anzi la distruzione, com'è ripugnante che posta la causa non segua l'effetto e che la proporzione dei mezzi al fine sia sproporzione. Dunque è ripugnante che Dio distrugga le anime malvage. Più. L'ordinatore universale non deve impedire i mali particolari anche perpetui quando per essi si produce il bene universale (487). Ora la dannazione perpetua delle anime malvage all'infelicità è un male particolare sebbene perpetuo, il quale produce il bene universale, cioè la manifestazione di un Dio giusto retributore del bene come del male. Dunque non deve distruggere, sì bene dannarle alla perpetua infelicità. Più. È maggior male la colpa grave dell'infelicità perpetua. Eppure Dio non distrugge quelle anime, che prevede essere per imbrattarsi di gravi colpe. Dunque molto meno ciò deve accadere affinchè non soggiacciano all'infelicità perpetua, di cui sono meritevoli per rigorosa giustizia. Più. La legge naturale, come tutte le altre leggi toglie la sua efficacia dalla sanzione specialmente penale, la quale (per la legge naturale) è la perpetua infelicità. Ora posta anche soltanto come dubbia la immortalità delle anime malvage, risulta dubbia anche la sanzione penale; ciò che è dubbio non determina ad operare ed è inefficace. Dunque la legge naturale in tale ipotesi avrebbe una sanzione penale inefficace. La qual cosa essendo falsa, deve concludersi falsa pur la possibilità della distruzione delle anime malvage. Si conferma. Sebbene sappiano fermamente gli uomini che alla colpa grave stà preparata una pena perpetua la più spaventosa ed orrenda, tuttavia la maggior parte vi si abbandona per modo da farla credere quasi dissi inefficace. Ora che avverrebbe quando fosse anche solo probabile la distruzione delle anime malvage? Quanti osserverebbe la legge di natura scopo di Iddio Creatore e Ordinatore? Dunque o conviene ammettere che Dio non vuole efficacemente osservata la legge naturale, o che la pena è perpetua. Il primo è assurdo. Dunque è vero il secondo. In fine i malvagi non altro bramerebbono per darsi così con sicurezza in preda ad ogni sfrenatezza, come in effetto perciò essi propendono al materialismo. Ora se fosse vera la sentenza, che combattiamo, verrebbe a togliersi ogni ritegno alla sfrenatezza degli empii già troppo proclivi alla medesima, ed il governo della Provvidenza nel mondo per la legge naturale sa-

rebbe poco meno che impossibile: la qual cosa certo non può ammettersi. Dunque la detta sentenza è falsa. L'essere poi questa sentenza e le ragioni addotte conformi alla dottrina cattolica è un segnale certo che l'una e le altre sono vere.

Nelle seguenti discussioni verremo esponendo la critica dei precipui sistemi ideologici come abbiamo promesso di sopra (325): ma avvertiamo che siccome sono state tutte le materie che precedono e seguono la medesima trattate indipendentemente da essa; così potranno essere sufficientemente intese anche da chi non avesse agio di leggere questa critica.

DISCUSSIONE XIII.

DEI SISTEMI VARII A CUI SI RIDUCONO I SUPREMI PRINCIPII DELLA UMANA CONOSCENZA E DEL SENSISMO

375. Dimostrasi 1.° che è officio del filosofo il determinare i supremi principii dell'umana conoscenza, o l'origine delle nostre idee: 2.° per mezzo delle facoltà conoscitive: 3.° e degli oggetti loro: 4.° conseguenza.

Prova della parte I. Deve il filosofo determinare i supremi principii dell'umano operare (145, 12). Ma i supremi principii dell'umano operare sono le cognizioni (299), i cui ultimi elementi sono le idee (15). Dunque dee determinare i supremi principii delle umane cognizioni, o l'origine delle nostre idee.

Prova della parte II. Le cognizioni e le idee sono atti conoscitivi. Ora ogni atto trae origine da facoltà proporzionata (224, 241). Dunque non può determinarsi l'origine delle nostre cognizioni e delle nostre idee se non per mezzo delle facoltà conoscitive.

Prova della parte III. Le nostre cognizioni e le nostre idee sono essenzialmente soggettive non solo, ma anche oggettive (1). Ora ciò che è oggettivo risulta o trae origine dall'oggetto. Dunque senza gli oggetti loro non può determinarsene l'origine.

Esposizione della parte IV. Da queste cose si ricava non potersi determinare con piena evidenza la vera e reale origine delle nostre idee se non dietro la piena, ordinata ed evidente notizia del reale operare umano (325), del soggetto conoscente ed operante con le sue facoltà, e dell'oggetto conosciuto e conoscibile, operato ed operabile. Avendo noi fatto precedere questo studio nelle precedenti discussioni, ci troviamo ora in grado di rintracciare l'origine delle nostre idee con sicurezza.

376. Dimostrasi 1.° che le nostre idee o sono innate, ovvero acquistate da noi: 2.° e che se sono acquistate, deve trovarsene l'origine o nel sistema razionale, o nel sensistico o nel razionalistico: 3.° conseguenza ed ordine che sarà seguito in questa materia.

Prova della parte I. O l'uomo nasce con le facoltà attuate o no: qui non s'incontra via di mezzo. Ora nella prima supposizione le idee sono innate ed acquistate nella seconda. Dunque fa duopo riconoscere che le nostre idee o sono innate o sono acquistate da noi.

Prova della parte II. Se le idee nostre sono acquistate, esse emergono o dal concorso di tutte le facoltà coi loro oggetti armonizzate nell'unità del subbietto, come è stato spiegato innanzi (348 e segg.); o dal concorso delle sole facoltà sensitive parimenti col loro oggetti: ovvero finalmente da un concorso conceduto oltre i confini del vero quando alle facoltà e quando all'oggetto. Ora la prima guisa di spiegar la origine delle nostre idee viene chiamata da noi sistema razionale; la seconda sistema sensistico; e la terza sistema razionalistico. Dunque, ammesse le idee nostre acquistate deve trovarsene l'origine o nel sistema razionale o nel sistema sensistico, o nel razionalistico.

Esposizione della parte III. Se dimostreremo fino alla evidenza falso non che il sistema delle idee innate, ma anco il sensistico ed il razionalistico resterà con pienezza di dimostrazione comprovato vero il sistema razionale da noi per altro già recato altrove al grado il più plausibile di certezza.

L'ordine poi sarà come segue: tratteremo dapprima, anzi in questa discussione del sistema sensistico: poscia ragioneremo del razionalistico e in ultimo di quello delle idee innate, parendone questa la via più agevole a portar la mente a speculazioni gradatamente più elevate quali sono coteste.

377. Tutti tre i sistemi, cui vogliamo disaminare, si possono considerare o nella forma loro generale e particolare, e però anche confutare generalmente e particolarmente. Se dimostransi falsi anche nella prima guisa rimane dimostrata falsa qualunque forma, che loro siasi data o possa darsi: la qual cosa riesco all'intento proprio della scienza immutabile per natura e ci dispensa dall'esporne e confutarne tutte le svariate forme rivestite ne'tempi antichi e nei moderni, materia della storia filosofica, anzicchè di una trattazione scientifica e compendiosa. Ciascuno adunque dei tre ricordati sistemi verrà esaminato prima nella sua forma generale e poscia nelle forme sue particolari precipue, che ha ricevuto nei tempi moderni e cominceremo appunto dal dimostrare generale 1.° che il sistema sensistico è falso: 2.° e che è anzi assurdo.

Prova della parte I. La dimostrazione sgorga da moltissimi lati più chiara e pura della luce del sole. Primo, dall'apprensione intellettuale, mercè di cui percepiamo oggetti indeterminati e senza mutazione di organi corporali (229), quali sono il comune o l'universale e mille altri. Ora la sensazione è percezione di oggetti sempre determinati e facienti impressione e mutazione sugli organi corporali (229). Dunque l'apprensione domandata da noi intellettuale non è sensazione e però non può avere origine dalla sensibilità. Ora il sistema sensistico o il sensismo, detto anche sensualismo, è quello che pretende di trovare l'origine d'ogni nostra cognizione o idea nella sensibilità. Dunque esso è falso. Secondo, dal giudizio. Il giudizio è la visione del comune al soggetto e al predicato (36) senza mutazione di organo operata dall'oggetto giudicato (300) perchè il comune non esiste fuori

della mente, che lo pensa, al modo dei corpi sensibili. Ma la sensazione ha sempre un oggetto non comune individuo, esistente fuori della mente ed operante fisicamente dei cambiamenti sugli organi (300). Dunque il giudizio non è sensazione e non può avere origine dalla sensibilità e quindi è falso il sensismo. Più. L'uomo giudicando agisce sugli oggetti della sensazione, decomponendoli e ricomponendoli (347). Ora nella sensazione in vece è passivo, essendo qui l'oggetto che agisce sopra il soggetto (299): così l'uomo può colla mente decomporre lo zucchero appreso e spogliarlo della qualità di dolcezza, considerandolo soltanto come un sale: ma se lo apprende col palato è necessitato a sentirlo dolce, non può spogliarlo dalla dolcezza, nè minimamente alterarlo. Dunque gli atti della analisi e della sintesi e del giudizio non sono sensazioni, nè quindi possono avere origine dalla sensibilità e il sensualismo è falso. Terzo, dal raziocinio. Il raziocinio è la visione dell'identità dell'antecedente col conseguente (70), ossia del comune ad amendue, poichè se sono identici, l'uno è l'altro. Ora il comune non avendo reale esistenza come i corpi fuori della mente, non può agire sugli organi nè quindi essere oggetto di sensazione. Dunque il raziocinio non è sensazione. Dunque non proviene dalla sensibilità, ed è perciò falso il sensualismo. Quarto, dalla coscienza. Essa è facoltà di giudicare, di sapere i modi dal me e di ricongiungervelì (313, 314, 315). Ora, come abbiamo veduto testè, la facoltà di giudicare, analizzare e comporre non può essere sensibilità. Dunque gli atti della consapevolezza non possono derivarsi dalla sensibilità ed il sensismo è falso. Quinto, dalla volontà libera. L'uomo è libero (330). Ma la libertà non può nascere salvochè da tendenza ed apprensione illimitata (330). Essa non può dunque nascere da tendenza ed apprensione limitata, quale si è la sensazione (330), e per conseguente gli atti liberi non possono provenire dalla sensibilità ed il sensismo è falso. Facilmente potremmo continuare ancora per un buon tratto di tempo ad accumular prove di nerbo eguali alle arrecate, se i limiti entro cui dobbiamo tenerci nol ci vietassero.

Prova della parte II. Gli atti dell'apprensione intellettuale, del giudizio, analisi e sintesi, del raziocinio, della coscienza e delle azioni libere non sono effetti della sensibilità, come dimostra la prima parte: Ma il sensismo non riconosce altra causa di essi che la sensibilità. Dunque ammette degli effetti senza causa, il che è assurdo. Più. Un sistema od una ipotesi scientifica è assurda quando con essa è evidentemente impossibile lo spiegare i fatti, per i quali si è inventata. Ora il sensismo è evidentemente impossibile che spieghi i fatti, per i quali è stato inventato come sistema od ipotesi. Dunque è assurdo.

378. Siccome gli errori pratici hanno tra i popoli incivili origine secondo natura negli errori speculativi e filosofici, così torna bene l'esporre qui brevemente di seguito gli spaventosi teoremi dell' ordine pratico, del sensualismo. Con ciò otterremo due scopi: l'uno di dimostrare quanta importanza pratica alberghi la filosofia razionale: l'altro di dare una novella sconfitta e perentoria al sensualismo medesimo. Diciamo adunque che il sensualismo pone in dubbio 1.° che l'a-

nima umana sia sostanza spirituale: 2.° e che sia immortale: 3.° si esamina una sentenza del professore Salvatore Mancino.

Prova della parte I. Se è vero il sensualismo, l'anima dell'uomo non è che la sensibilità. Ma la sensibilità opera soltanto unita al corpo organizzato (297), e per conseguente non opera in sè e non è sostanza. Dunque se è vero il sensualismo, l'anima umana non è sostanza nè per ciò può essere sostanza spirituale. Si conferma. Se non può operare senza l'unione col corpo, neppure può esistere senza di quello, essendo l'operare proporzionato all' essere e alla causa. Ora la sensibilità non può operare senza l'unione col corpo. Dunque se è vero il sensualismo, l'anima umana, corrottosi il corpo, non può più esistere. Si conferma novellamente. L'anima umana viene dimostrata sostanza spirituale epperò incorruttibile dal mostrarsi che essa ha operazioni superiori o indipendenti dagli organi (350). Dunque nel sistema sensistico non può provarsi che l'anima umana sia sostanza spirituale.

Prova della parte II. Se l' anima non è sostanza spirituale e se non può stare senza il corpo, essa è corruttibile e mortale. Ma se è vero il sensimo l'anima umana non è sostanza spirituale, nè può stare senza il corpo, come dimostra la prima parte. Dunque se è vero il sensimo è corruttibile e mortale. Più. L'immortalità dell'anima dimostrasi dall' apprensione e tendenza essenziale alla perpetua felicità, e dall' essere una sostanza indestruttibile (370, 371); poichè le altre prove presuppongono questa. Ora nel sensimo sì fatta apprensione e tendenza ripugnano (376). Dunque ripugna nel sistema sensistico il poter dimostrare l'immortalità delll'anima umana. Si conferma. Se l'anima ha apprensione e tendenza limitate il suo bene finale è limitato necessariamente e non è perpetuo nè essa è immortale. Ma posto il sensismo ogni apprensione ed ogni tendenza dell'anima è limitata (379). Dunque se è vero il sensismo non è immortale.

Esposizione della parte III. Il sullodato filosofo nel primo volume de'suoi pregevoli elementi di filosofia, § 51, scrive «riconosciuto » una volta le sensazioni nell' uomo devesi issofatto ammettere una » sostanza spirituale che le percepisca come nella psicologia sarà di- » mostrato. Condillac infatti fu spiritualista, avvegnachè la dottrina » del sensualismo avesse difeso ». Ora gli argomenti da lui esposti nella psicologia tratti dalla sensibilità nel § 542 e segg. del secondo volume, provano bensì che la sensibilità è un principio semplice, ma non che è sostanza semplice. Si dirà: dunque si da un operazione semplice senza il soggetto o la sostanza semplice, il che non può essere. Nego che non possa essere: anzi deve essere così rispetto agli esseri sensitivi. La sensazione è atto del senziente, sostanza risultante da un corpo organizzato (297) e da un principio semplice e immateriale (342), e non già atto solo del principio semplice, essendo impossibile il sentire senza organi, e l'autore citato dovrebbe dimostrare, per riuscire al suo intento, che si può sentire senza organi il che è impossibile.

Il senziente poi non percepisce le sensazioni come distinte da sè stesso, il che è proprio degli esseri che hanno coscienza, ma le

percepisce indistinte e confuse affatto con sè stesso: insomma sente se stesso senze riflessione e nulla più (314), e ciò avviene perchè ogni cognizione benchè imperfettissima importa qualche compenetrazione fra il soggetto e l'oggetto.

Soggiungne poi che il Condillac fu spiritualista; ma distinguo: fu spiritualista, nel senso che non ha combattuto la spiritualità dell'anima, concedo; nel senso che l'abbia veramente dimostrata, nego. Ma Condillac, ripiglia l'autore citato al § 515, ha dimostrato rigorosamente identiche queste due proposizioni; l' anima è una sostanza che paragona: l'anima è una sostanza semplice. Dunque è stato ingiustamente accusato di materialismo. Nego l' antecedente. Condillac non ha provato che l'anima è una sostanza, ma l' ha supposta tale, nè potea provar tanto co' suoi principii: egli ha provato solamente che è semplice. Dunque nego il conseguente.

379. Dimostrasi che nel sensismo 1.° l'uomo tende al possesso del maggior bene sensibile possibile, come a finale felicità: 2.° cioè all'appagamento di tutte le passioni ed appetiti: 3.° per legge doverosa di natura.

Prova della parte I. L'uomo viene da natura sollecitato, come ogni altro essere ad un fine ultimo (213, 244) detto finale felicità (329) rispetto all'uomo stesso. Ma la tendenza di natura è proporzionata all'apprensione del bene (244). Dunque l'uomo il quale, se è vero il sensismo non va adorno che di apprensione sensitiva, è da natura sollecitato soltanto a procacciarsi il possesso del bene sensibile. Ma se il bene sensibile, a cui viene da natura sollecitato, non è il maggior possibile ad acquistarsi, non è il fine ultimo, poichè la tendenza naturale può sempre progredire finchè l' abbia raggiunto pienamente. Dunque nel sensismo l'uomo tende al possesso del maggior bene sensibile possibile. I sensualisti più coerenti e sinceri, quali sono Elvezio, Holbac, Bentham, Volney, Gioja Melchiorre e Romagnosi, non peritaronsi di concentrare tutto il bene e il male: la felicità e l'infelicità dell'uomo nel piacere e nel dolore sensibile e sopra tal principio edificarono la morale.

Prova della parte II. Nel sensismo l'uomo tende ad appagar pienamente ogni sensitiva tendenza, siccome a felicità finale, poichè non può ottenere altrimenti la sua naturale felicità consistente nel maggior bene possibile sensibile. Ma ogni passione (312) ed ogni appetito (308) sono tendenze sensitive. Dunque nel sistema sensistico l' uomo tende ad appagar pienamente tutte le passioni e gli appetiti. Ma quando una passione o più, un appetito o molti non fossero appagati a talento ed a capriccio dell'individuo, l'appagamento non sarebbe pieno, poichè anche ciò è un piacere ed un bene sensibile e molte volte grandissimo per certi individui specialmente. Dunque nel sensismo l' uomo tende, come a felicità finale, all' appagamento pieno di tutte le passioni ed appetiti.

Prova della parte III. Tutti gli esseri finiti tendono ad un fine ultimo (244) per legge di natura esprimente il volere del Creatore (288) la qual legge imponendo ai medesimi, quando sono intelligenti,

nn dovere (330), è doverosa. Ora l'uomo è un essere finito intelligente. Dunque tende ad un fine ultimo, ossia alla felicità finale per legge doverosa di natura. Ma nel sensismo la finale felicità dell'uomo è l'appagamento pieno di ogni passione ed appetito. Dunque l'uomo, se è vero tal sistema, tende come a felicità finale all'appagamento pieno di ogni passione ed appetito per legge doverosa di natura.

380. Se non che il sistema sensistico è un campo di natura così maligna che non solo non feconda, ma distrugge ancora affatto ogni seme di legge veramente doverosa: poichè 1.° abolisce ogni legge morale: 2.° stabilisce la forza fisica prevalente, unica legge: 3.° di sterminio: 4.° moderata solamente dalle passioni e dagli interessi individuali del più forte.

Prova della parte I. La legge morale nasce dalla libertà di arbitrio e insieme da necessità fisica di felicità illimitata e perpetua (330). Ma il sensismo abolendo nell'uomo le facoltà ragionevoli, abolisce anco la libertà di arbitrio e la necessità fisica di felicità illimitata e perpetua. Dunque abolisce nell'uomo ogni legge morale.

Prova della parte II. Nel sensismo gli uomini sono portati per suprema legge di natura al bene sensibile maggiore possibile, come a loro felicità finale (379). Ma sì fatto bene è esterno (244) e non può conseguirsi che col moto organico, esercizio della forza fisica. Dunque la forza fisica è l'unica legge stabilita all'uomo nel sensismo. Ora essendo ogni bene sensibile illimitato e non potendo esser goduto da uno senza escludere gli altri trae naturalmente a sè molti contrastanti, i quali nel sistema sensistico, vogliono con esso crescere la loro felicità, e dei quali riuscirà secondo natura a possederlo chi avrà forza fisica prevalente. Dunque essa sola è nel sensismo la legge.

Prova della parte III. Nel sistema sensistico la legge unica e suprema è la forza fisica prevalente. Ora la forza fisica prevalente distruggendo nel contrasto la sua contraria riesce forza di fisica distruzione e di sterminio. Dunque nel sensismo la legge unica e suprema è legge di distruzione e di sterminio. Si conferma. Le forze pugnanti fisiche in concreto sono gli individui. Ma nella pugna la forza prevalente secondo natura distrugge e stermina la più debole opposta. Dunque l'unica e suprema legge del sensismo è quella di distruzione e di sterminio degl'individui più deboli.

Prova della parte IV. Dovendo la forza fisica prevalente servire all'individuo, come mezzo, a conseguire il bene sensibile maggiore possibile non può opporsi a tal conseguimento, poichè il mezzo è ciò che conduce al fine (216). Ma essa si oppone al detto fine allora soltanto che distrugge una forza bensì contraria, ma riducibile per altro di leggieri ad operare l'accrescimento del bene sensibile di chi possiede essa forza prevalente. La legge mentovata adunque non sarà legge di distruzione e di sterminio se non nel caso che la forza contraria sia facilmente riducibile ad operare l'accrescimento del bene sensibile di colui che possiede la forza fisica prevalente. Ma

ciò vuol dire che la forza fisica prevalente non può venir moderata se non dal bene sensibile, ossia dalle passioni ed interessi individuali del più forte (379). Dunque la legge ricordata non può venir moderata salvochè dalle passioni ed interessi individuali del più forte.

381. Verremo ora a trattare del sensismo in particolare e toccheremo brevemente i sistemi dei principali maestri moderni, cominciando 1.° dall'esporre il sistema di Loke: 2.° e del farne la confutazione.

Esposizione della parte I. Loke ammette il principio di pensare, ossia l'anima senza idee di guisa alcuna come una *tavola rasa* sopra della quale nulla sia descritto, e solamente dotata di due facoltà, in grazia delle quali tutte le idee si procaccia. La prima di cotali facoltà quella si è di sentire i corpi esterni e sè stessa: la seconda è quella di ripensare o di meditare le sensazioni esterne ed interne medesime, formandosene per tal via notizia più chiara. Facoltà di sentire e facolta di riflettere, ecco le due sorgenti di tutte le nostre idee per avviso del rammentato filosofo.

Esposizione della parte II. Nel sistema Lokiano la riflessione o la meditazione non essendo altro che l'attenzione volontaria continuata (336) prestata agli oggetti sentiti, non può condurci se non a notizie più chiare dei medesimi oggetti, e al più al più può guidarci dall'osservazione di una parte concreta degli oggetti dei sensi ad un'altra, o a osservarle insieme unite dopo averle separate (analisi o sintesi Lokiana). Ora i sensi, non esclusa la coscienza, ci danno solamente idee di esseri determinati, concreti, individui mutabili, contingenti, finiti, composti e non mai il comune, l'astratto, il generale, l'immutabile, il necessario, l'infinito, il semplice. Dunque o non abbiamo quest'ultima serie d'idee, o se l'abbiamo havvi in noi altre facoltà per cui le acquistiamo. Ma è evidentissimo che da noi simili idee si posseggono. Dunque evidentissimo è pure che andiamo dotati di altre facoltà oltre a quelle assegnate da Loke. Più. Per i sensi non distinguiamo i modi, e gli accidenti del soggetto modificato; poichè oggetto di quelli è il concreto. Ora se non si distingue il modo e l'accidente del soggetto modificato è impossibile conoscere la sostanza (172). Dunque secondo Loke non abbiam idea della sostanza. Ma ciò è falsissimo (172). Falsissimo è dunque che la sensazione e la riflessione Lokiana siano le uniche sorgenti delle nostre idee. Più. Il sistema esposto è imperfetto e falso, poichè non dà ragione nè della memoria, nè del giudizio, nè del raziocinio, nè degli atti di tendenza, al quale difetto tentò di sopperire il Condillac col suo sistema della sensazione trasformata.

382. Segue 1.° l'esposizione del sistema dell'abate di Condillac: 2.° e la confutazione del medesimo.

Esposizione della parte I. L'autore citato persuaso con Loke che tutte le nostre idee traggono i natali dalla sensazione, e che quindi tutte esser deggiano sensazioni, s'accorse che per dare ragione delle conoscenze nostre bisognava mostrare che esse erano la sensazione variamente trasformata ora nell'attenzione o nella memoria; ora nel giudizio

o nella riflessione; quando nel raziocinio, quando nell'astrazione e quando nell'immaginazione. Ecco uno schizzo del suo ragionamento. Primo, se al naso di una statua di marmo fornita d'organi come noi, ma sfornita d'ogni maniera cognizioni accosti, per atto di esempio, una rosa e poscia un fiore di odore più acuto, la sensibilità di essa verrà tutta raccolta ed applicata all'odore di rosa nel primo caso e a quello di odore più acuto nel secondo. Ma l'applicazione di una facoltà ad un oggetto è detta attenzione (336). Dunque l'attenzione è sensazione e sensibilità la facoltà di attendere. Secondo, si percepiscono sensazioni passate e sensazioni presenti. Ora il percepire queste due maniere di sensazione e sentirle. Dunque sentiamo sensazioni passate e presenti. Ma il sentimento delle sensazioni passate dicesi memoria, quello delle sensazioni presenti ritiene il nome semplice di sensazione. Dunque l'atto della memoria è sensazione e la facoltà di ricordare è sensibilità. Terzo, sovente attendiamo ad un tempo a due sensazioni. Ora l'attendere ad un tempo a due sensazioni è confrontarle: il confrontarle vale percepirne la convenienza e la discrepanza: quest'ultimo atto è il giudizio. Dunque il giudizio è ancora una sensazione e sensibilità la facoltà di giudicare. Quarto, accade molte volte che dopo avere concentrata l'attenzione sopra una qualità di un oggetto, la facciamo rimbalzar da quella ad un'altra per simiglianza della luce la quale viene ripercossa da un corpo all'altro. Ma quest'atto, detto riflessione, contenendo soltanto l'attenzione ed il giudizio, è anch'esso sensazione. Dunque è sensazione anche la riflessione e sensibilità la facoltà di riflettere. Quinto, il raziocinio è la visione della identità di un giudizio con un altro. Ma ogni giudizio è sensazione. Dunque è pur tale il raziocinio e la facoltà di sentire è pur quella di ragionare. Sesto, non rade volte ci interviene di fissare talmente l'attenzione in una qualità di un oggetto, che le altre non vengono avvertite e sono a nostro riguardo come se non esistessero. Un tal atto detto astrazione è attenzione, la quale è sensazione. Dunque l'astrazione è ancora sensazione e facoltà di sentire la facoltà di astrarre. Settimo, non poche volte dopo aver fissato l'attenzione separatamente in più sensazioni, le uniamo insieme, il qual atto dicesi imaginazione. Ma essa risultando da più sensazioni unite insieme è sensazione. Dunque l'imaginazione è sensazione, e facoltà di sentire è quella di imaginare. Dunque, conchiuse l'autore citato, ogni atto del nostro conoscere è la sensazione variamente trasformata, e le facoltà varie sono la sensibilità variamente trasformata. Da ciò che è detto apparisce quali esser debbano le facoltà di tendenza.

Esposizione della parte II. È veramente maravigliosa la franchezza con cui Condillac si pavoneggia di aver dato al suo sistema una dimostrazione di rigore matematico, mentre non vi ha dimostrazione che sia di rigore meno matematico di questa, essendo da cima a fondo contraria ai fatti e piena di assurdi. Cominciamo dall'attenzione. L'attenzione è l'applicazione di una facoltà ad un oggetto (336) ed è nel caso nostro volontaria, come l'esperienza interna ce ne assicura, è attiva e la sua direzione è dal soggetto all'oggetto, da dentro,

per sì dire, a fuori di noi e dura quanto piace al soggetto. Ora la sensazione è passiva e involontaria, s' inizia dall' azione dell' oggetto sul soggetto ed il movimento è diretto dall' oggetto verso il soggetto da fuori a dentro e dura quanto dura l' azione dell' oggetto sugli organi anche a dispetto del soggetto. Dunque l' attenzione è tutt' altro che sensazione. Più. Egli è un fatto che attendiamo anche ad oggetti insensibili, quali sono tutti quelli dei concetti astratti e universali. Dunque è falso che l' attenzione sia sensazione. Veniamo alla memoria. È falso che il percepire una sensazione passata sia sentire nel senso che intende Condillac. Tutto al più riducesi all' imaginazione (309) che dà luogo alla memoria sensitiva (339). Ma vi ha anche la memoria intellettiva (337), la quale non è e non può essere sensazione. Dunque la memoria non può essere una sensazione trasformata. Passiamo al giudizio. L' attendere ad un tempo a due sensazioni può andar disgiunto dal mirarle a fronte l' una dell' altra o come soprapposte l'una all' altra, il che è confrontarle. Inoltre il confrontare non è giudicare (35): dato pure che fosse sensazione l' attendere insieme a due idee, e che fosse sensazione il confrontarle; tuttavia non seguirebbe che il giudizio fosse sensazione. Più. Il giudizio è la visione di ciò che è o non è comune al soggetto e al predicato (36). Ora il comune non può agir sugli organi ed eccitar sensazioni (399, 330). Dunque il giudizio non può essere sensazione trasformata. Sarà sensazione la riflessione? Essa è l' attenzione prestata a diverse qualità ed oggetti. Ma l' attenzione non è sensazione. Dunque la riflessione non è sensazione trasformata. Figuriamoci poi se può esser sensazione il raziocinio? Esso è la percezione dell' identità di un giudizio con un altro. Ma un tal oggetto è insensibile. Dunque non è il raziocinio una sensazione trasformata. Che diremo dell' astrazione? Essa scioglie gli oggetti concreti nei loro elementi, e spogliandoli delle forme individuanti li rende comuni a più, e li universaleggia: il prodotto dunque finale dell' astrazione e il suo vero oggetto è l' essere comune e universale formato da lei. Ora la sensibilità non ha per oggetto il comune e l' universale, perchè insensibile: e non forma l' universale, giacchè l' imaginativa, la quale è la sola delle facoltà sensitive che può in qualche modo formare il suo oggetto, non forma se non un fantasma sensibile da elementi sensibili esistenti in natura (309). Dunque l' astrazione non è sensazione trasformata. Concediamo poi che l' imaginazione è sensazione, ma nel senso spiegato di sopra (309, 310), poichè è falso che sia sensazione in quanto racchiude l' attenzione.

Osserviamo poi che il Condillac non poteva al par di Loke spiegare l' origine delle idee, nè di sostanza, nè dell' immutabile, del necessario, dell' infinito e simili. Nulla diremo degli altri sensisti già nominati avanti (379), essendo Loke e Condillac i principali maestri.

DISCUSSIONE XIV.

DEI VARII SISTEMI RAZIONALISTICI INTORNO I SUPREMI PRINCIPII DELLA CONOSCENZA, ED IN PARTICOLARE DELL'IDEALISMO VOLGARE E TRASCENDENTALE.

383. Si dà 1.° un cenno dei varii sistemi razionalistici parloriti dal sensismo di Loke: 2.° e una breve confutazione del sistema razionalistico in genere.

Esposizione della parte I. Se un errore intacca e distrugge le verità fondamentali dell'umano sapere produce di sua natura nelle mani di abili ingegni non solo i sistemi i più falsi ed assurdi, ma eziandio i più opposti. Per questo il sensismo di Loke ha dato in gran parte origine non solo al materialismo di questi ultimi tempi, ma anco all'idealismo volgare di Giorgio Berkeley, e allo scetticismo di David Hume. A questi due errori succedette la falsa ed assurda dottrina del senso comune di Reid (117) e germogliò nelle mani di Emanuele Kant il criticismo, o l'idealismo trascendentale, il quale terminò poscia al perfetto idealismo *egoistico* per opera di Amedeo Ficthe. Il razionalismo soggettivo spinse la speculazione filosofica al razionalismo oggettivo, e venne successivamente in luce l'ontologismo di Federigo Schelling, di Hegel, di Cousin, di La Mennais e di Vincenzo Gioberti.

Esposizione della parte II. Nel sistema razionalistico le nostre cognizioni traggono origine oltre i confini del vero o dalla facoltà o dall'oggetto (376). Ora ciò che non si contiene entro i confini del vero, è necessariamente falso. Dunque il sistema razionalistico è necessariamente falso. Più. I principii di ogni nostra cognizione sono le facoltà del soggetto conoscente (375), e insieme gli oggetti loro rispettivi; poichè ogni cognizione è insieme soggettiva ed oggettiva. Ma il sistema razionalistico non ispiega l'origine delle nostre cognizioni per il simultaneo concorso di questi due principii. Dunque è falso. Anzi è assurdo perchè sempre suppone che vi sia cognizione o senza soggetto o senza oggetto. Intorno a questo punto non ci distenderemo di vantaggio, essendochè le dottrine esposte in molti luoghi di quest'opera e specialmente quelle riguardanti la soggettività ed oggettività del metodo filosofico (126, 127, e segg.) formano una confutazione generale abbastanza compiuta dal razionalismo.

384. Veniamo ora al razionalismo in particolare ed esponiamo 1.° l'idealismo di Giorgio Berkelei: 2.° lo scetticismo di Hume: 3.° e la loro confutazione.

Esposizione della parte I. Le sensazioni, diceva Berkeley, sono tutte soggettive: poichè in primo luogo sono tutte sentimenti del me: in secondo luogo se sono soggettive quelle delle proprietà secondarie dei corpi, per qual ragione non saranno tali anco quelle delle primarie? Ora il puro soggettivo non inchiude in sè nulla di oggettivo. Dunque nessuna sensazione inchiude in sè alcun oggetto esterno sensibile. Tuttavia è innegabile che ci danno delle rappresentazioni di gruppi di qualità, cui diciamo corpi. Ma essendo queste rappresentazioni soggettive, come tutte le sensazioni, sono tutti sogget-

tivi anche i mentovati gruppi delle qualità e per ciò modi del me. Dunque non vi ha corpi esterni.

Esposizione della parte II. Nondimeno Berkeley osservando la passività delle nostre sensazioni non negò ogni causa esterna di esse, avvegnachè rifiutasse l'esistenza de'corpi. Ma Hume non si ristette come Berkeley a mezza via e ragionando dietro i principii della scuola di Loke, riuscì logicamente allo scetticismo. Ecco in compendio il suo ragionamento. L'esperienza ci dà bensì degli avvenimenti, dei fatti, e degli esseri in congiunzione tra di loro, ma in connessione non ci li presenta mai: ossia non ci dà mai un essere che comincia avente necessaria e universale dipendenza da un altro; poichè se i sensi ci rivelano il contingente e l'individuale, ci tengono pur tuttavia sempre nell'ignoranza perfetta del necessario e dell'universale (381). Ora tutte le nostre cognizioni traggono dell'esperienza dei sensi, come Giovanni Loke insegna. Dunque è falso il dire che un essere, il quale comincia, abbia dipendenza necessaria e universale da un altro, ossia è falso il dire che ogni avvenimento sia effetto ed abbia una causa. Ed ecco posto di un sol colpo in dubbio il principio della causalità e quell'altro che dice: il futuro sarà simile all'avvenimento passato: stabilito altrove da noi (289), ed aperta la porta allo scetticismo più desolante, poichè il medesimo ragionamento avendo la stessa forza contro tutti i principii necessarii e universali è come una mina generale, la quale scoppiando li manda tutti quanti in aria.

Esposizione della parte III. Le confutazioni fatte già altrove ci dispensano dal dimorarci molto intorno a questi errori, però saremo brevi.

E per quanto spetta a Berkeley, diciamo che il suo sistema è falso ed assurdo per molti capi. Primo, perchè la sensazione è oggettiva (176). Secondo, perchè sono oggettive anche le qualità dette da Loke secondarie (176). Terzo, perchè il suo idealismo è falso ed assurdo (248).

Per ciò che riguarda ad Hume neghiamo in primo luogo che le nostre cognizioni vengano originate dai sensi secondo l'insegnamento Lokiano (381). Secondo, diciamo che il suo ragionamento dovea partire non dalla supposta infallibilità di Giovanni Loke, ma bensì dai fatti evidenti e dire: le cognizioni necessarie ed universali sono un fatto il più evidente e certo. Ma esse non hanno il varco pei sensi, nè per la riflessione Lokiana. Dunque entrano in noi per altra via. Terzo, l'idea di causa efficiente ci è somministrata in particolare anco dall'esperienza, come altrove è stato dimostrato (207, 224). Quarto, lo scetticismo è falso ed assurdo (114).

Osserveremo di passata che l'idealismo di Berkeley ai sensi e lo scetticismo di Hume alla ragione specialmente tolgono l'oggetto.

385. Si espone 1.° la confutazione di Berkeley ed Hume fatta da Tommaso Reid: 2.° e la dottrina che Reid sostituì a quegli errori: 3.° la quale è pur falsa.

Esposizione della parte I. L'esistenza de'corpi esterni, così argomentava Reid contro i due avversari, non che quella del principio di

-casualità e delle altre verità necessarie e universali è un fatto il più evidente è certo riconosciuto mai sempre dall'universo uman genere. Ora questo fatto vien negato da Berkeley e da Hume soltanto perchè nel sistema lokiano torna impossibile spiegarne l'origine. Dunque la sola conclusione legittima che se ne trae si è: che il detto sistema è falso.

Esposizione della parte II. Tutto il dottrinale del sistema di Reid si riduce in sostanza a cinque canoni. Egli ammise in primo luogo l'impressione fatta dai corpi esterni sugli organi: in secondo luogo la sensazione, che a quella impressione tien dietro costantemente, affatto soggettiva: in terzo luogo una percezione con la quale siamo da una legge soggettiva della nostra natura necessitati ad apprendere immediatamente e a giudicare insieme che i corpi con le loro qualità sensibili esistono fuori di noi; in quarto luogo, secondo lui, la stessa legge soggettiva ci necessita egualmente a pronunciare tutte le altre credenze comuni al genere umano intero non escluse quelle che vanno sotto il nome di necessarie e universali. In quinto luogo stabilì che la sensazione tiene bensì dietro costantemente all'impressione organica, e alla sensazione la percezione de' corpi, ma che tuttavia la prima non ha alcuna parentela con la seconda, nè la sensazione colla terza, nè l'una è cagione dell' altra.

Esposizione della parte III. Poche riflessioni bastano a porre in mostra la falsità di questa dottrina. E imprima si pone la sensazione soggettiva, il che è falso ed assurdo essendochè noi sentiamo una cosa sentita e senziente con noi, cioè, il nostro corpo; e cose sentite bensì, ma con noi non senzienti, cioè i corpi esterni; e di più il sentire senza il reale soggetto senziente e il reale oggetto sentito è evidentemente assurdo (44, 176). Di poi se veniamo necessitati da una legge soggettiva della nostra natura a pronunciare dei giudizii intorno all'esistenza e intorno ai veri necessarii e universali e non da alcun motivo oggettivo, egli è evidente che sì fatti giudizii non essendo appoggiati ad alcun motivo ragionevole, sono affatto irragionevoli, come altrove fu dimostrato (117, 118 e segg.) e inammissibili. In fine Reid non potè ottenere il suo scopo nè di confutare l'idealismo, nè lo scetticismo. Noi infatti, potevano Berkeley ed Hume così corrispondere a Reid, noi neghiamo la realtà de'corpi perchè la sensazione è soggettiva. Ma voi pure la riconoscete tale. Dunque abbiamo ogni diritto di negare la realtà de'corpi. Sappiamo che voi ricorrete alla legge soggettiva, che, secondo il vostro avviso, necessita il genere umano a percepire immediatamente i corpi con le loro qualità sensibili e a pronunciare dei giudizii tanto intorno all'esistenza di questi, quanto intorno ai veri necessarii e universali. Ma questa percezione e questi giudizii non hanno evidenza e certezza oggettiva, e potreste essere costretto a pronunciarli, quando pure nulla fuori di voi esistesse, quando pure fuori di voi nulla fosse possibile, non avendo bisogno per venir prodotti di alcun che di esterno a voi, ma soltanto della legge del soggetto. Dunque la vostra dottrina ci lascia anche nel dubbio e nello scetticismo. Questo sistema poi guasta la natura non che della sensazione, ma della conoscenza intellettuale.

386. Mostrasi 1.° che il criticismo ha potuto derivarsi dalle dottrine di Loke e di Reid: 2.° e che la cognizione umana, secondo Kant, risulta da elementi a priori e da elementi a posteriori.

Esposizione della parte I. Havvi dei giudizii, a cui veniamo necessitati a dare ciecamente e sempre l'assenso e sono perciò necessarii e universali: ed havvene degli altri contingenti e particolari. Ora i primi benchè si risveglino in noi all'occasione dell'esperienza; pure non vengono nè possono venire dall'esperienza degli oggetti esterni, secondo la dottrina di Loke. Dunque vengono posti da una forza o necessità soggettiva del me, come insegna Tommaso Reid. Con ciò non si nega che abbiavi concorso la dottrina anche degli altri due.

Esposizione della parte II. Ciò che viene posto nelle nostre conoscenze dalla forza del me è l'elemento a priori, e ciò che viene posto dall'esperienza è l'elemento a posteriori. Dunque le nostre cognizioni risultano da elementi a priori e da elementi a posteriori. Le regole che dà Kant per discernere gli uni dagli altri sono queste: ciò che nelle nostre cognizioni è necessario e universale è un elemento a priori, e ciò che è contingente e particolare è un elemento a posteriori. L'elemento a priori venne chiamato forma, e l'elemento a posteriori venne domandato materia della cognizione.

387. Torna assai malagevole l'esibire in compendio anche solo il sostanziale del sistema di Kant: tuttavia ne faremo il tentativo, seguendo per maggior chiarezza l'ordine specialmente delle precipue facoltà, le quali, per avviso dell'autore, sono la sensibilità, l'intelletto e la ragione. Comincieremo adunque 1.° dal dare la definizione della sensibilità: 2.° dal mostrare che le forme soggettive di essa sono lo spazio e il tempo: 3.° e s'ludicano le visioni pure ed empiriche: 4.° l'oggetto reale delle visioni pure.

Esposizione della parte I. La sensibilità è per Kant una facoltà, per cui l'io è capace di venir modificato dalle impressioni degli oggetti esterni e dietro queste di rappresentarseli. Ricevuta, a cagion di esempio, l'impressione del sole cogli occhi, per forza di natura esso ci si rappresenta come esistente nello spazio fuori di noi. Essa è esterna ed interna. Per la prima ci sono date le rappresentazioni sensibili delle cose esterne; e per la seconda quelle del me colle sue sensazioni.

Esposizione della parte II. Non ci è dato di concepire gli esseri sensibili della natura se non nello spazio: anzi quando pure s'imaginino distrutti tutti i corpi sempre rimane in noi necessariamente la rappresentazione di uno spazio od estensione interminabile. Ora ciò che è necessario e universale nelle nostre cognizioni è un elemento soggettivo, o una forma a priori che viene dal me (386). Dunque la rappresentazione dello spazio è una forma soggettiva a priori del me.

I corpi non vengono concepiti se non in un movimento continuo, che produce in noi una continua successione di sensazioni: anzi dove si fingano distrutte tutte le cose, resta necessariamente sempre in noi la rappresentazione di una successione o di un tempo indefinito. Ora ciò che è necessario e universale nelle nostre cognizioni è un elemento

soggettivo o una forma a priori. Dunque la rappresentazione del tempo, è una forma soggettiva, o a priori del me.

Esposizione della parte III. Le rappresentazioni, che ha l'io, dello spazio e del tempo per la sensibilità sono chiamate intuizioni o visioni pure: ed empiriche vengono appellate le percezioni sensibili risultanti da materia e forma. La materia delle visioni della sensibilità esterna sono le sensazioni avute dagli oggetti esterni e la forma è lo spazio. La materia delle visioni della sensibilità interna sono le interne sensazioni e la forma è il tempo. La scienza che tratta di tutti i principii della sensibilità a priori ebbe da Kant il nome di estetica trascendentale.

Esposizione della parte IV. L'oggetto reale delle visioni pure non è già ciò, che le cose sono in sè fuori del me, ossia il noumeno, ma bensì una mera apparenza. Perocchè, secondo Kant, gli oggetti delle visioni empiriche sono gli esseri estesi e sottoposti al moto, non che colorati, sonori, odorosi e via discorrendo. Ora l'estensione e il moto non hanno valore oggettivo da sè soli, essendo forme soggettive, e l'hanno soltanto in congiunzione con ciò che viene da fuori, cioè dall'oggetto e perciò le sensazioni sono esse pure soggettive, non inchiudenti, cioè i noumeni delle cose. Dunque l'oggetto reale delle visioni pure non è che mera apparenza dei noumeni delle cose, e non i noumeni stessi.

388. Si esibisce 1.° la definizione dell'intelletto: 2.° e si mostra che la prima operazione di esso è, secondo Kant, la sintesi: 3.° conseguenze.

Esposizione della parte I. Noi abbiamo per la sensibilità molte sensazioni o rappresentazioni sparse in uno spazio o estensione indefinita, come anche in un tempo indefinito. Ma il concetto di qualunque oggetto determinato della natura risulta da sensazioni o rappresentazioni varie e riunite in uno spazio e in un tempo determinato e limitato secondo certe leggi generali; poichè la casa A, p. e., non occupa lo spazio delle altre B, C, D: come non è sempre esistita, ed ha foggia e colore diverso dalle altre. Dunque oltre la sensibilità ci vuole una facoltà che riunisca le rappresentazioni della sensibilità giusta certe leggi generali e formi i concetti. Ora i concetti sono puri, come quelli dell'unità, della sostanza, della realtà e simiglianti; ovvero empirici come quando ai primi si aggiugne la sensazione o la rappresentazione sensibile, qual sarebbe il concetto della casa A. Dunque per formare i concetti empirici è mestieri di una facoltà attiva che unisca le rappresentazioni non solo a uno spazio e tempo determinato e limitato, ma anco ad un concetto puro. Tal facoltà dicesi da Kant intelletto. Così per fare il seguente giudizio: la casa A è bianca: è necessario concepire le varie rappresentazioni, da cui essa risulta come ridotte all'unità, cioè concepirla come una e non come molte case; è inoltre necessario concepirla, come una realtà, anzi come una realtà che è soggetto di modificazioni successive, cioè come sostanza: e però non si può dire: la casa A è bianca, se prima non si è detto: il gruppo di sensazioni che chiamo casa A, è uno, reale,

e sostanza. Ora tale operazione è giudicare. Dunque l' intelletto può anche dirsi facoltà di giudicare.

Esposizione della parte II. Per formare i concetti empirici e per giudicare è forza che l'intelletto prima di tutto unisca le sensazioni sparse a uno spazio e tempo determinato non che ai concetti puri, anch'essi da quelle separati, perchè esistenti a priori nello spirito. Ora l'operazione, con cui lo spirito unisce le cose separate dicesi sintesi (106, 407). Dunque la prima operazione dell'intelletto è, al parere di Kant, la sintesi e non l'analisi.

Esposizione della parte III. Tutti i nostri giudizii si fanno per operazione dell'intelletto, come si è detto innanzi. Ora la prima operazione di esso è la sintesi. Dunque tutti i giudizii primi si fanno per sintesi, o in altre parole, sono sintetici. Seconda conseguenza è che sebbene abbiavi dei giudizii analitici a priori e dei sintetici a posteriori (38); tuttavia e gli uni e gli altri suppongono dei giudizii sintetici a priori. Terza conseguenza è, che la quistione fondamentale della filosofia critica consiste nel determinare come sieno possibili i giudizii sintetici a priori, e quindi come sia possibile la metafisica, la matematica pura e la meccanica fondate su di quelli.

389. Si dimostra 1.° che è l'Io, il quale nei giudizii sintetici a priori unisce il predicato al soggetto: 2.° conseguenze.

Prova della parte I. Nei ricordati giudizii il predicato non è trovato unito al soggetto nè per identità, nè per esperienza. Ma fuori di queste due maniere di unirvelo non si trova se non l'attività del me. È dunque l'Io che fa questa unione o i giudizii sintetici a priori.

Esposizione della parte II. Conseguenza di ciò si è che la prima ricerca del criticismo è quella di determinare il numero di tutti i predicati a priori che l'intelletto aggiunge ai soggetti, i quali sono gli oggetti delle intuizioni sensibili (387). La seconda conseguenza si è di determinare il modo tenuto dall'intelletto nell'aggiungere ad essi soggetti i predicati a priori, e formare i giudizii sintetici a priori.

390. Rispetto alla prima conseguenza diciamo che secondo Kant 1.° le forme primitive a priori del nostro intelletto sono la quantità, la qualità, la relazione e la modalità: 2.° e poichè ciascuna di queste ne contiene, altre tre così le forme o categorie dell'intelletto sono dodici.

Esposizione della parte I. È impossibile, dice Kant, che voi pronunciate un giudizio sur un oggetto di visione empirica, senza percepirne il soggetto come uno, o molti, o tutti, cioè senza quantità: ovvero senza percepirlo come fornito di una qualità, o privo di essa, o dotato di una e sprovveduto di un'altra, cioè senza qualità: ovveramente senza percepirlo come sostanza o accidente, come causa o effetto, cioè senza relazione: o infine senza percepirlo come possibile o impossibile, come esistente o non esistente, come necessario o contingente, cioè senza modalità. Da ciò rilevasi che le dette quattro forme sono condizioni necessarie di ogni giudizio e però anche universali. Ora ciò che è necessario e universale nei giudizii

è un elemento a priori (386). Dunque le ricordate quattro forme dei nostri giudizii sono a priori.

Esposizione della parte II. Rispetto alla quantità abbiamo detto che il soggetto o è uno, o molti, o tutti: dunque il giudizio sarà singolare, o particolare o universale o la quantità darà le categorie dell'unità, della pluralità e della totalità.

Rispetto alla qualità o il soggetto è dotato di una qualità, e ne è privo o è ornato di una e vedevo di un'altra: dunque il giudizio sarà affermativo o negativo o infinito e la qualità presenterà le categorie della affermazione o realtà, della negazione o privazione, della distinzione o limitazione.

Riguardo alla relazione o si considera il soggetto come cosa permanente ove sussistono le modificazioni, o come cosa che le fa cominciare ad esistere, o come cosa che quando ha un attributo resta priva di un altro: dunque il giudizio sarà o categorico, cioè incondizionale o condizionale o disgiuntivo e la relazione offerirà le categorie di sostanza e modificazione, di causa ed effetto, di azione e passione.

Dove in fine si contempli la modalità o il soggetto si guarda come possibile od impossibile; o come esistente o non esistente; o come necessario o contingente: dunque il giudizio sarà problematico, o assertorio, o apodittico e la modalità esibirà le categorie della possibilità e impossibilità, dell'esistenza e non esistenza, della necessità e contingenza. Ora queste sono tutte le forme a priori o categorie dell'intelletto per avviso di Kant e sono dodici. Dunque le forme a priori o la categoria dell'intelletto sono dodici secondo l'autore nominato.

Rischiariamo con un esempio le cose dette e sia il giudizio: il sole è luminoso. Esso non può pronunciarsi senza l'applicazione delle quattro forme primitive. E per fermo il dir *sole* e non *soli* è dir uno e non molti o tutti ed ecco applicata la categoria dell' unità o della quantità. Il dir *è* vale affermare l'essere o la realtà di *luminoso* del sole e così viene applicata la categoria della realtà e della qualità. Il dir *luminoso* e non *luce* è dire che la luce è un modo del sole, il quale perciò è sostanza in tal guisa è applicata la categoria della sostanza o della relazione. Il dire in ultimo semplicemente che il sole è luminoso senza altro aggiunto è dire che il predicato conviene al soggetto come esistente ed è perciò applicata la categoria dell'esistenza e della modalità.

391. Per determinare il modo che l'intelletto tiene nel formare i giudizii sintetici e quindi gli oggetti dell' esperienza, conforme la seconda conseguenza di un numero precedente (389), è duopo parlare della sintesi, che viene effettuata dall'intelletto, e dell'ordine della medesima. Pertanto cominciando da quella diciamo 1.° che bisogna accuratamente in questa sintesi distinguere *l'unità sintetica delle rappresentazioni dall'unità trascendentale della appercezione o della coscienza* e non confonderla con *l' unità sintetica originaria* e con *l' unità della coscienza empirica:* 2.° o che l' unità trascendentale della coscienza mediante le categorie forma l'unità sintetica delle rappresentazioni e però gli oggetti dell'esperienza.

Esposizione della parte I. La rappresentazione di un oggetto di esperienza risulta da più rappresentazioni parziali unite insieme per mezzo delle categorie (388). La rappresentazione di una casa risulta dal tetto, dal pavimento, dalla parete laterale orientale, meridionale, occidentale o boreale le quali rappresentazioni parziali unite insieme per mezzo delle categorie dell'*unità*, p. e., *pluralità*, *totalità* e via discorrendo (388, 390) formano la rappresentazione di una casa. Questa è detta unità sintetica della rappresentazione o dell'oggetto.

Oltre di quest'unità havvene un'altra ed è la rappresentazione *io penso*, la quale dimora necessariamente in tutte le rappresentazioni sì parziali che totali. Così nella rappresentazione di una casa *io penso* il tetto, *io penso* il pavimento, *io penso* la parete laterale, orientale, ecc., come *io penso* l'unione di tutte queste rappresentazioni parziali, ossia la rappresentazione di una casa. Dunque questa rappresentazione *io penso* trovandosi necessariamente in ogni rappresentazione ed essendo perciò necessaria e universale è a priori (386) e dicesi l'unità trascendentale della appercezione o della coscienza.

Egli è ancora da ben ponderare che nessuna rappresentazione parziale può venir pensata unita alle altre per formare la rappresentazione totale, o meglio l'unità sintetica della rappresentazione se prima non è pensata unita alla rappresentazione *io penso*: p. e., non posso dire *io penso* la tal casa, se prima non ho detto: *io penso* il tetto, *io penso* il pavimento, ecc. Dunque la rappresentazione *io penso* deve unirsi a ciascuna rappresentazione parziale affinchè formar si possa l'unità sintetica della rappresentazione parziale all'*io penso* è domandata *unità sintetica originaria*.

. Finalmente l'atto unico, onde l'io dice: Io penso la rappresentazione intera dell'oggetto, o l'unità sintetica della rappresentazione, per esempio, di una casa si nomina *coscienza empirica*.

Esposizione della parte II. Abbiamo or veduto che l'unità trascendentale della coscienza, ossia la rappresentazione *io penso* unendosi alle singole rappresentazioni parziali può formare o forma, secondo la filosofia critica l'unità sintetica della rappresentazione. Ma ciò torna impossibile senza l'applicazione delle categorie, come si è detto nella prima parte. Dunque l'unità trascendentale della coscienza per mezzo delle categorie forma l'unità sintetica della rappresentazione. Ma nella filosofia, che andiamo esponendo, questa rappresentazione totale è l'oggetto, e si noti bene. Dunque l'unità trascendentale della coscienza forma mediante le categorie gli oggetti della natura.

392. Anzichè esporre accenneremo ora, seguitando, l'ordine della sintesi (391) mostrando come l'intelletto formi 1.° gli schemi: 2.° le imagini degli oggetti: 3.° gli oggetti della natura: 4.° e le leggi della natura medesima.

Esposizione della parte I. Se io penso un istante e poi un altro nella successione del tempo, ed applico a ciascuno la categoria dell'unità, allora penso uno e poi uno ancora: ma se vi applico la categoria della pluralità, allora penso uno più uno (addizione di uno ad uno) ossia il numero in generale, il quale è lo schema della catego-

ria di quantità: dunque lo schema è la sintesi di una categoria e di una forma pura della sensibilità ed è sempre un concetto generico. Se concepite la realtà o l'essere riempiere più o meno lo stesso tempo, voi avete la categoria della qualità unita alla forma pura del tempo, cioè lo schema della qualità. Però per intender questo è d'uopo concepire l'essere come capace di contenere una serie di gradi di quantità non estensiva ma intensiva quale si è la seguente: 0+1+2+3+4., ecc.

Esposizione della parte II. Se si aggiunge allo schema della quantità, cioè ad 1+1 la categoria della totalità, allora si ha il due, il quale, è l'immagine del numero in genere, ed è un concetto specifico rispetto allo schema. Dunque l'imagine non è che una determinazione dello schema. Così pure se al numero dei gradi di realtà, che riempiono lo stesso tempo, si aggiunga una determinazione e si dica, per es., che sono dieci, o venti, avrete l'imagine della categoria di qualità.

Esposizione della parte III. Ove al numero due si aggiunga una qualche determinazione sensibile, ossia qualche sensazione, come se penso due uomini bianchi, si ottiene l'oggetto di natura, il quale è come individuo rispetto all'imagine: e questa è como specie riguardo allo schema, il quale ne è come il genere. Similmente se al grado dieci aggiugni la sensazione di calore, hai di nuovo un oggetto di natura.

Esposizione della parte IV. Nella formazione degli oggetti dell'esperienza le categorie si applicano alla visione pura del tempo e per mezzo di essa a quella dello spazio. Se pensate due, voi avete unito le categorie di quantità al tempo: se pensate due punti, i quali sono nello spazio, voi avete unito allo spazio le categorie di quantità per mezzo del tempo. Se concepite che uno di questi punti scorra verso l'altro senza deviare nè a destra nè a sinistra, eccovi la linea retta risultante dalle categorie di quantità, dal tempo e dallo spazio. Se questa linea si mova parallelamente a sè d'alto in basso e descriva colle sue estremità due rette normali ed eguali a sè, eccovi lo schema del quadrato risultante dalle categorie di quantità, dal tempo e dallo spazio: se il quadrato si move in direzione di una retta normale ed eguale a ciascun lato del medesimo, si effettua lo schema del cubo, il quale risulta dalle categorie di quantità, cioè dall'unità, pluralità e totalità applicate successivamente al tempo e allo spazio. Se lo schema del cubo è generato da una retta lunga un metro, avrà un metro di lato ed essendo così determinato se ne ha l'imagine: se vi si aggiungono le sensazioni, per esempio, di peso, di durezza, di candidezza proprie dell'avorio sarà un cubo d'avorio ed ecco formato per sintesi un oggetto della natura e dell'esperienza. Per non esser troppo prolissi ci asterremo dal fare l'applicazione delle altre nove categorie, necessaria alla completa costruzione degli oggetti di natura. Solamente osserveremo, che, secondo la filosofia critica, l'intelletto forma gli oggetti di natura, giusta certe leggi determinate. Ma queste leggi sono anche quelle degli oggetti di natura, poichè in essi non dimora se non ciò che vi pone la sintesi dell'intelletto. Dunque, secondo il criticismo,

l'intelletto forma e costruisce non pure gli oggetti della natura o dell' esperienza, ma le leggi eziandio della natura medesima.

393. Si espono 1.° la definizione della ragione: 2.° e il numero delle idee soggettive di lei.

Esposizione della parte I. La ragione è, per Kant, logicamente considerata, la facoltà di ragionare. Ma ragionare non puossi se non partendo dai principii primi, i quali non avendone altri sopra sono indipendenti ed assoluti. Dunque può la ragione chiamarsi la facoltà dell' assoluto.

Esposizione della parte II. La sintesi di una categoria con la forma dell' assoluto si chiama idea da Kant. Ora se unite alla forma dell'assoluto successivamente le categorie dell' unità, della totalità e della causalità, ovvero l' altra della realtà, voi avrete, primo, l'idea dell' unità assoluta, o indivisibile sola capace di dar ragione del pensier nostro, dalla quale deriva il concetto del me, ed è l'idea psicologica: secondo l' idea del tutto assoluto, da cui traesi il concetto del mondo, ed è l' idea cosmologica: terzo, l' idea della causa e della realtà assoluta, dalla quale scaturisce il concetto della prima causa di tutte le cose, cioè di Dio, ed è l' idea teologica. Perciò le idee della ragione, secondo Kant, sono le tre accennate.

394. Si espongono in breve 1.° i principii: 2.° e i limiti del nostro sapere giusta il criticismo.

Esposizione della parte I. Dalle cose dette i principii del nostro sapere sono oltre le facoltà le due forme della sensibilità, le dodici categorie dell'intelletto con le tre idee della ragione e le sensazioni. Ecco tutto.

Esposizione della parte II. La realtà in sè delle cose non può essere conosciuta a priori, perchè gli elementi a priori noverati testè sono di valore esclusivamente soggettivo. Ma non può pur conoscersi a posteriori, perchè le sensazioni non hanno nulla di conformo agli oggetti essendo esse modi nostri o però di valore soggettivo, nè hanno alcuna relazione, come sarebbe di effetto a causa con gli oggetti, essendo la causa una categoria e di valore soggettivo. Dunque l' esperienza non ci dà la conoscenza degli oggetti in sè ma quella soltanto delle apparenze dei fenomeni. Anche l'io in questa filosofia è un fenomeno per noi. Esso è da noi conosciuto come il soggetto durante delle interne sensazioni. Ma il termine *soggetto* è la categoria di sostanza, la quale aggiunta prima alla durata o al tempo e poi alla sensazione esibisce lo schema della sostanza e poi l'oggetto, cioè il me. Dunque anche l'io è per noi un apparenza, un fenomeno. Laonde i limiti del nostro sapere sono quelli delle apparenze e dei fenomeni, e non quelli della realtà o dei noumeni delle cose.

Kant ammette la ragione pratica sotto l'influenza dell'imperativo categorico, o della legge morale assoluta, che impone all'uomo di fare il bene e di fuggire il male, espressa da un giudizio istintivo e cieco. Essa suppone la realtà del me, del mondo e di Dio.

395. Si dimostra da più lati falso ed assurdo il criticismo.

Prova. E in primo luogo Kant fa la critica della ragione colla ragione stessa. Ma se non suppone la ragione verace almeno come mezzo di critica la critica stessa della ragione riesce impossibile. Dunque Kant suppone la ragione verace e insieme non verace. In secondo luogo la filosofia critica insegna che non si può conoscere alcuna cosa in sè. Ma insegna nel tempo stesso che per essa si conoscono i principii, gli elementi e i limiti del sapere umano. Dunque insegna che si conoscono alcune cose in sè e si contraddice. Nè basterebbe ad evitare la contraddizione il dire che nella filosofia critica si conoscono non le realtà in sè, ma le apparenze solamente: poichè ciò torna al dire che l' io conosce delle apparenze non conformi ad alcun oggetto esterno, non già che tali apparenze e l' io, che le conosce sieno nulla. Dappoichè se la cosa conosciuta e il conoscente sono nulla in sè, non riesce possibile la conoscenza ed il Kantismo si converte col nullismo. Esso dunque è costretto a contraddirsi e però a distruggersi. In terzo luogo Kant ammette per base del sapere speculativo o puro i giudizii sintetici a priori. Ma questi sono assurdi (38). Dunque il criticismo è assurdo. Di più. È principio fondamentale del criticismo che gli oggetti della natura o dell'esperienza vengono dall'attività del me formati a priori per sintesi (392) e che per ciò la *cognizione* dei varii elementi componenti un oggetto di natura viene a priori dal soggetto. Ora è un altro canone fondamentale del criticismo che ciò che viene dal soggetto è necessario. Dunque la cognizione dei varii elementi componenti un oggetto di natura debb'essere necessaria. Ma essa si trova in vece contingente; poichè in tal colore, odore, sapore, estensione, figura, situazione, località, peso e cento altre qualità dell'individuo non sono necessarie in lui, ma contingenti. Dunque la mentovata congiunzione non viene dal soggetto, ma già si trova presupposta nell'oggetto e perciò la ruina del criticismo è irreparabile. In quarto luogo siccome il criticismo nega non pure la conoscenza reale degli oggetti esterni, ma ancor quella del me, e stabilisce la conoscenza sola dei fenomeni, il che non si era ancor fatto da alcun idealista, nè scettico avanti Kant: così il criticismo stesso è identico coll'idealismo e collo scetticismo il più universale. Ora l'uno e l'altro è assurdo (248, 144). Dunque è assurdo il criticismo. Molti altri difetti gravissimi potremmo notare nel criticismo; ma affine di non andar troppo per le lunghe soltanto toccheremo di una conseguenza tirata da Fichte.

396. Si dimostra 1.° che il criticismo ammettendo i noumeni incogniti si contraddice: 2.° che l'idealismo egoistico di Fichte ne è la conseguenza: 3.° breve confutazione di quest' ultimo.

Prova della parte I. I noumeni per noi non sono capaci di venir conosciuti nè a priori, non essendo essi categorie; nè a posteriori, poichè la sensazione, secondo il criticismo, è soggettiva e non oggettiva. Ora ciò che non solo non si conosce ma eziandio è incapace di essere conosciuto, per noi non esiste punto. Dunque il criticismo ammette i noumeni ignoti come reali, cui non può come tali ammettere. Più. Secondo il criticismo i noumeni non sono nè categorie, nè sensazioni, nè il conserto delle prime colle seconde. Ora, secondo il medesimo

sistema, non esiste altro per noi da quelle tre cose in fuori. Dunque ammettendone altre, cioè i noumeni, è un contraddirsi.

Esposizione della parte II. Amedea Ficthe s'avvide di questa contraddizione e rigettando ogni oggetto esterno, tentò di derivare ogni nostra cognizione dal me sorgente assoluta di ogni cosa. Per istabilire la dottrina della scienza o la filosofia Ficthe comincia dal principio assoluto e certo : A è A. Ma ad A può sostituirsi l' *io* ed avrassi : l' io è l' io, principio assoluto e certo. Ma questo principio esprime un giudizio assoluto. Dunque enuncia anche un giudicato, un oggetto assoluto, cioè il me assoluto. Ora il giudicare è agire ed importa attività. Dunque l'io è primitivamente attività assoluta, infinita pura e libera.

Questa attività dimorando in un perpetuo bisogno di produrre, e slanciandosi in un moto illimitato produttivo senza mai produrre alcuna cosa al di fuori, ritorna, dando quasi indietro, sovra sè stessa, o sopra il suo proprio essere, e questo, a così esprimermi, reagisce contro quella. Qui si ha una azione e una reazione reciproca. L'attività o l' io agendo sul suo essere come sopra un ostacolo, che incontra, determina e produce il non io, ossia il mondo; e questo ossia il non io reagendo sopra di quello, io determina, come l'oggetto determina il soggetto e lo produce. Venendo l'io determinato e limitato dal non io percepisce tal determinazione e limitazione, e acquista la coscienza. Il non io è il mondo. Esso dunque non esiste se non per opera del me e nel me. Ma il non io è la stessa realtà dell' io in quanto la oppone a sè medesimo qual cosa esterna; p. es., quando se la opponga, come il sole o la luna, allora l'io produce il sole e la luna. Dunque l'io produce non solo sè stesso, limitandosi, ma eziandio il mondo ed è eguale a tutto. Ed ecco in breve la sostanza dell'idealismo egoistico di Ficthe.

Esposizione della parte III. Avendo già altrove (263) confutato questo sistema, rileveremo solamente, in primo luogo, che l' io puro essendo un' astrazione e non una realtà e però nulla in buona sostanza non può dare origine a tutta la realtà. In secondo luogo notiamo che il non io o è parte del me o no. Se è parte del me, che pone quello come una cosa fuor di sè, allora deve esserne l' io consapevole, cioè deve conoscere che il mondo fa parte di sè stesso ; il che non è attestato dalla coscienza. Se poi non è parte del me, ne siegue che il mondo è nulla affatto o non è neppure apparenza, ovvero che vi ha altra realtà indipendente dal me.

Dalle cose trattate fino a qui si fa abbastanza chiaro che il razionalismo soggettivo, o il psicologismo razionalistico dimora nell' assoluta impossibilità di spiegare la vera origine delle idee. Vediamo ora se vi riesca meglio l' ontologismo razionalistico.

DISCUSSIONE XV.

DELL' ONTOLOGISMO RAZIONALISTICO

397. Dichiarasi 1.° quali sistemi debbansi ommettere: 2.° e quali esporre nella presente Discussione.

Esposizione della parte I. I sistemi che abbiamo proposto di esaminare in ordine all'origine delle idee, sono i principali (377) soltanto. I principali sistemi dell'ontologismo razionalistico sono quei dello Schelling e dell' Hegel in Germania, di Cousin e il De La Mennais in Francia, e di Vincenzo Gioberti in Italia. Avendo già dimostrato che i sistemi dei due primi sono radicalmente falsi ed assurdi (264, 265, 266), e non potendo essi per ciò riuscire a spiegare i veri supremi principii della cognizione, non ce ne occuperemo di vantaggio.

Per quanto risguarda Vittorio Cousin sembra che esso assegni la fonte delle idee nell'apprensione immediata dell' assoluto infinito, e del condizionale finito, non che della relazione di questo con quello, avuta per una facoltà istintiva, non già individuale e personale ma comune ed impersonale. Ma a dire il vero un tal sistema è falso per più capi. Imperocchè, oltre al già ragionatone altrove (315), diciamo dapprima, che la ragione impersonale comune a tutti gli uomini suppone un soggetto pensante comune e porta seco perciò il panteismo umanitario, il quale ripugna ai fatti, come in altro luogo abbiamo dimostrato (354). Dipoi la cognizione dell'assoluto infinito è discorsiva, come si è in altri luoghi dimostrato (130, 315), ed il Cousin senza avvedersene lo concede, poichè dice che la ragione mirando il condizionale finito come incapace di esistere senza la condizione assoluta infinita, si trova necessitata a riferirlo ad un essere assoluto e infinito. Ora ciò è conoscere l'assoluto e l'infinito per mezzo del condizionale finito, vale a dire per ragionamento a posteriori. Dunque quando il Cousin pone che l'assoluto infinito è percepito immediatamente si contraddice. Più. L'atto di questa supposta intuizione spontanea è un atto istintivo e vedovo di evidenze. Ora se quest'atto è il germe di tutta la conoscenza, ne segue che da essa è interamente sbandita l'evidenza. La qual cosa distruggendo la natura di lei, è assurda. Dunque il parere dell'autore citato è falso ed assurdo. Più. Pare che l'errore del Cousin sia nato dall'osservare, che essendovi cognizioni comuni e necessarie in tutti gli uomini vi debba essere una facoltà comune e necessaria, ossia impersonale. Ma in primo luogo rispondiamo distinguendo l'antecedente: vi sono delle cognizioni comuni e necessarie specificamente (416, 417), ed oggettivamente (324), *concedesi*: individualmente e soggettivamente, *si nega*. Dunque vi è una facoltà comune specificamente ed oggettivamente, si concede: individualmente, si nega. In secondo luogo l'oggetto della ragione impersonale è secondo il Cousin, necessario. Ma anche il finito è per lui oggetto della ragione, come pure la relazione di questo all'infinito. Dunque la creazione è per lui necessaria. E tale è appunto la sua dottrina. Ma la creazione è libera (274), e la dot-

trina contraria è falsa ed assurda. Dunque falsa ed assurda è pure la dottrina del filosofo francese intorno all'origine delle idee.

Rispetto al De La Mennais diciamo brevemente, che egli ammette l'esistenza del mondo e di Dio come verità note per l'autorità del genere umano già da noi altrove spiegata (124). Per lui la sostanza divina potente intelligente, amante fa esistere le cose componenti il mondo le quali manifestano i tre attributi divini ricordati. Ma Iddio non fa esistere le cose per creazione, perchè nessuna sostanza novella può cominciare ad esistere, bensì soltanto per effusione e partecipazione. Ognun vede che questo sistema è falso per due capi specialmente. Primo, perchè il principio di certezza a cui si appoggia, è dimostrato falso ed assurdo, come altrove abbiamo toccato (124, 125). Secondo, perchè rigettando la creazione dal nulla e negando che novelle sostanze possano cominciare di esistere, ammette una sola sostanza increata ed eterna. Ora il sistema che ammette una sola sostanza increata ed eterna è appunto il panteismo (260), il quale è falso ed assurdo (260). Dunque il sistema anche del La Mennais è falso ed assurdo.

Esposizione della parte II. L'unico sistema adunque che ci resta ad esaminare si è quello di Vincenzo Gioberti, del quale parleremo con qualche prolissità, perchè rappresenta l'ontologismo razionalistico in maggior voga presso di noi. Il metodo che seguiremo, sarà di farne imprima una fedele esposizione e di apporvi in ultimo quella critica, di che lo stimiamo meritevole. Avvertiamo che citando l'introduzione alla filosofia ci vagliamo della seconda edizione di Brusselles.

398. Si accenna 1.° il metodo che segue questo autore: 2.° e che cosa intenda per idea.

Esposizione della parte I. Il metodo seguito dall'autore « è prin- » cipalmente sintetico (tom. I, pag. 20) » il quale è, secondo lui, l'unico vero metodo, perchè, come soggiunge nella pagina seguente « l'a- » nalisi non è applicabile se non parzialmente, alle idee, cioè in quanto » a ogni passo del metodo sintetico, si può tornare indietro e rifare » analiticamente; il che sarebbe impossibile se la sintesi non fosse » andata innanzi. »

Esposizione della parte II. « Sotto nome d'idea (tom. II, pag. » 3), intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiun- » tovi però una relazione, al nostro conoscimento ». Così l'autore. Da ciò si vede che per idea egli vuole significare « non già un » concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero as- » soluto ed eterno in quanto si affaccia all'intuito dell'uomo ».

399. L'idea è 1.° primitiva: 2.° indimostrabile: 3.° evidente per sè: 4.° ed anco per sè produce la certezza.

Esposizione della parte I. « L'idea può aversi per acquisita ri- » spetto alla sostanza dell'anima, com'è acquisito il primo atto men- » tale, ma è ingenita rispetto al pensiero (pag. 3): » ossia inseparabile da lui e però primitiva, poichè non si dà pensiero senza l'oggetto pensato, cioè senza l'idea.

Esposizione della parte II. Essendo l'idea primitiva si presuppone in ogni dimostrazione, ed è perciò indimostrabile.

Esposizione della parte III. L'evidenza è, secondo l'autore citato, l'intelligibilità delle cose. Ma l'idea è l'intelligibile, ossia intelligibile per sè. Dunque è per sè evidente.

Esposizione della parte IV. Essendo evidente per sè l'idea, e l'evidenza producendo la certezza, segue che l'idea produce per sè nell'animo contemplatore la certezza.

400. L'uomo 1.° è in comunicazione con l'idea mediante un intuito diretto ed un altro riflesso: 2.° ma col primo solo non la conosce e ci vuole il secondo.

Esposizione della parte I. La immediata percezione dell' idea è l'intuito primario, nel quale « la cognizione (dell'idea) è vaga, in» determinata, confusa, si disperde, si sparpaglia in varie parti, » senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e » averne distinta coscienza. (Tom. II, pag. 11.) L'intuito seconda» rio, cioè la riflessione, chiarifica l' idea, determinandola; e la » determina, unificandola, cioè comunicandole quella unità fluita, » che è proprio non già di essa idea, ma dello spirito creato » (ivi).

Esposizione della parte II. « Infatti, dice il nostro filosofo a » pag. 137, lo spirito nostro, come finito, si smarrisce nell'im» mensità dell'oggetto ideale, e si trova impotente ad appropriarse» lo; tantochè se l'intuito fosse solo, l'uomo assorbito dall'idea, non » *potrebbe conoscerla*, perchè ogni conoscenza importa la *compe» netrazione del proprio intuito*, e la coscienza di noi medesimi. » La riflessione pertanto deve accompagnare l'intuito primitivo.»

401. Secondo il nostro scrittore 1.° si devono ammettere tre maniere di cognizione: 2.° la riflessione ontologica non può aver luogo senza la parola: 3.° non individuale, ma sociale, la quale è originariamente un prodotto divino.

Esposizione della parte I. Abbiamo detto testè che la percezione immediata della idea è l'intuito diretto. La riflessione poi è doppia, psicologica, e ontologica. La prima è quella « por cui il » pensiero si ripiega sovra sè stesso, e afferra non già la propria » sostanza, ma le proprie operazioni solamente » (pag. 133). L'ontologica all'opposto è quella mercè di cui « lo spirito ripensando, » si rifà sull'oggetto immediato dell'intuito stesso: onde nel primo » caso il termine del pensiero è il sensibile e nel secondo l'in» telligibile » (ivi).

Esposizione della parte II. Dopo di avere asserito che si esige la riflessione per compiere l' intuito diretto, l' autore segue così: « ma come mai la riflessione ontologica compie l'intuito? Circoscri» vendolo e determinandolo mentalmente. E in che modo lo deter» mina? Vestendolo di un sensibile » (per sensibile s'intende la parola, come dice seguitando). Alla pagina 12 aveva scritto così: « Ma » come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere » tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede, mediante l'unione mi» rabile dell'idea colla parola. » Dunque non può la riflessione ontologica aver luogo senza la parola.

Esposizione della parte III. « Ma come mai un sensibile (la pa-
» rola) può esprimere un intelligibile? Noi può certamente per sè stesso,
» essendo disparatissimi. Noi può per un artificio arbitrario dello spi-
» rito; il quale, a tal uopo, dovrebbe ripensare, l'intelligibile in sè
» stesso, prima che fosse dotato di una forma. Bisogna adunque di
» necessità conchiudere che l'innesto del sensibile sull'intelligibile,
» essendo cosa per sè arbitraria, e non potendo derivare dall'arbitrio
» dell'individuo, proviene da quello della società, in cui l'uomo nasce,
» e originalmente dall'arbitrio stesso dell'idea fattrice (Dio creatore)
» che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito, sotto
» una invoglia o forma sensitiva. La qual forma è la parola (pag. 137). »
Per mezzo della parola potendo lo spirito riflettere e rendersi conto
della prima notizia dell'idea esplicandola, se ne trae che la filosofia
altro non è che « l'esplicazione successiva della prima notizia ideale »
(pag. 11).

402. Egli è però da notare 1.° che l'intuito dell'idea è, secondo
l'autore, effetto di lei: 2.° e che l'uomo non porta mutamento nel-
l'intuito diretto.

Esposizione della parte I. « L'idea creando l'intuito, gli si ma-
» nifesta: onde il sussistere e il conoscere sono inseparabili nel prin-
» cipio intuitivo » (p. 48). Così pure asserisce altrove (145).

Esposizione della parte II. « Egli è vero che nello stato riflesso
» l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine pri-
» migenio delle cose: nel che consiste per qualche parte il lavoro
« scientifico: ma ciò non può intervenire nell'intuito, e intorno
» alla scienza prima, (pag. 196, 197).

403. Dalla dottrina esposta segue: 1.° che l'ordine reale e l'i-
deale corrono di pari passo e sono identici: 2.° e che il primo fi-
losofico è l'identità della prima idea colla prima cosa: 3.° conse-
guenza.

Esposizione della parte I. Se l'idea crea l'intuito, cioè se il
reale crea la cognizione, come avanti è detto (402) segue, che l'or-
dine reale degli oggetti va di conserva con l'ordine ideale della co-
gnizione. Così a p. 218 l'autore: « L'ordine intuitivo della cogni-
» zione e l'ordine reale delle cose sono identici, come abbiamo
» già avvertito più volte. »

Esposizione della parte II. Chiama l'autore primo psicologico la
prima idea, primo ontologico la prima cosa, e primo filosofico la
medesimezza d'amendue. « Io chiamo primo psicologico la prima idea,
» e primo ontologico la prima cosa; ma siccome la prima idea e
» la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano fra loro; e per-
» ciò i due primi ne fanno un solo; io do a questo principio as-
» soluto il nome di primo filosofico, e lo considero, come il prin-
» cipio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile (pag. 153).

Esposizione della parte III. Se il primo produce gli altri, il
primo filosofico deve produrre ogni altra realtà e ogni altro con-
cetto: « giacchè ogni cosa è un concetto e ogni concetto è una cosa:
» onde *essendo certo che il primo psicologico deve produrre co-*

» *mechessia tutti i concetti*, *e l' ontologico tutte le cose*, i due
» primi vogliono di necessità accozzarsi e fare un primo unico » (p.155).
Il primo filosofico è il concetto di ente, perchè assoluto.

404. Il primo filosofico 1.° non è il concetto di ente possibile, come vuole il Rosmini: 2.° origine del concetto dell'ente possibile, secondo l' autore.

Esposizione della parte I. « La dottrina del Rosmini, perciò che » spetta al mio soggetto, si può ridurre a questa proposizione fondamen- » tale; che il primo psicologico non è identico al primo ontologico » (pag. 157). In questo luogo il Gioberti vuole sotto nome di primo psicologico intendere l'ente possibile del Rosmini. Nel luogo citato e nelle note ne fa una non breve e soda confutazione, di cui leveremo il solo passo seguente della pag. 176. « L'uomo certo non comincia coll'astratto, e questa sola » avvertenza basta a provare che lo spirito umano non può avere col con- » cetto dell'ente possibile la prima entratura nel campo della cognizione: » giacchè tal concetto si fonda in quello dell'ente reale, reso astratto » dalla riflessione, che disgiunge mentalmente la realtà obbiettiva dalla » notizia di esso ente. »

Esposizione della parte II. Ma come nasce in noi il concetto del possibile? « Rispondo che il possibile, non essendo altro che il reale in » quanto è pensato, nasce dalla riflessione dello spirito sul concetto pri- » mo della realtà » ossia sull'intuito. « Ora il reale considerato dalla ri- » flessione nell'intuito, perde l'individualità, che lo fa reale, e conserva » solamente quella forma, astratta e generica che lo fa possibile (pag. » 160). » Dunque « il concetto del reale diventa concetto del possibile, » perdendo la sua concretezza, e facendosi astratto; il che succede per » opera della riflessione. »

405. Esposte sì fatte cose l' autore stabilisce 1.° la formola ideale: 2.° la quale contiene due giudizii fondamentali.

Esposizione della parte I. « La vera formola ideale, suprema base di » tutto lo scibile... può dunque essere enunciata nei seguenti termini: » l' ente crea le esistenze. » Così a pag. 201. In essa devonsi contenere tutte le nozioni dello spirito umano nè più, nè meno (pag. 151, 152).

Esposizione della parte II. « Come il soggetto della formola ideale » (l'Ente) contiene implicitamente il giudizio: l'ente è; così il predicato » (creante le esistenze) contiene un altro giudizio: le esistenze sono nel- » l'Ente. Imperocchè, siccome col predicato si afferma esplicitamente » che le esistenze sono dall'ente, come da causa prima, ci si dichiara « altresì per modo implicito che le esistenze sono nell'ente, come in so- « stanza prima ed assoluta.» (pag. 201).

406. La formola 1.° contiene tre realtà: 2.° è necessaria nel primo membro e contingente nel secondo: 3.° ed esprime il giudizio primo intuitivo (base di ogni sapere) pronunziato dal nostro spirito: 4.° conseguenza.

Esposizione della parte I. Le tre realtà espresse dalla formola sono l'Idea o l'ente, il suo atto creativo, e le esistenze create « ed in questa » proposizione l'idea è espressa dalla nozione di ente creante, la quale » inchiude i concetti di esistenza e di creazione » (pag. 201).

Esposizione della parte II. « L'idea dell'ente, come l'abbiamo dichia-
» rata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'in-
» tuito primitivo dell'ente, senza conoscere che l'ente è: giacchè nel
» caso contrario l'essere sarebbe il niente, e l'ente reale non sarebbe
» reale, il che ripugna » (pag. 178). Dunque nell'intuito dell'ente la mente pronuncia necessariamente che l'ente è, ed il giudizio del primo membro è necessario. Essendo poi l'ente intuito da noi, qual causa veramente prima e indipendente e per conseguenza libera, nè viene che produce le esistenze liberamente, e che quindi la formola « è assoluta e ne-
» cessaria nel primo membro, cioè nell'ente: relativa e contingente nel-
» l'ultimo, cioè nell'esistente » (pag. 195).

Esposizione della parte III. Se consideriamo l'ente come ente soltanto è da noi intuito immediatamente come tale. Poichè « L'intuito ri-
» cevo la notizia dell'ente dall'intelligibile, onde trae del pari la sua
» potenza intuitiva: e siccome l'ente è l'intelligibile stesso, Egli viene
» da noi inteso in quanto si pone, e si pone, in quanto s'intende: l'idea-
» lità e la sussistenza s'immedesimano » (pag. 179).

Ma se l'ente si considera come causante « ci dà la percezione di un
» fatto che è del pari obbiettivo e divino, cioè della creazione. Noi pi-
» gliamo adunque contezza coll'intuito di un giudizio divino e di un fatto
» divino. Pel primo l'ente dice: io sono. Pel secondo, egli pronunzia: io
« creo; giacchè il pensare le cose come reali, è per Dio effettualmente
» un crearle. Entrambi sono obbiettivi, ma l'uno è necessario e l'altro
» libero e contingente » (pag. 199, 200). Dunque la formola esprime il giudizio primo intuitivo base d'ogni sapere pronunziato dal nostro spirito in quanto lo ascolta proferire dall'ente.

Esposizione della parte IV. « Se la formola da noi presupposta è
» vera, la nostra cognizione intuitiva deve percepire i suoi tre ter-
» mini, secondo l'ordine in cui sono realmente disposti e *perciò deve*
» *apprendere la creazione come un fatto*, di cui lo spirito è testi-
» monio, *discendendo dall'ente alle esistenze, e apprendendo que-*
» *ste nell'atto creativo che le trae dal nulla* ».

407. Ma siamo noi certi della verità della formola? L'autore afferma a pag. 197, 198: 1.° che essa formola si converte in un pronunziato certissimo: 2.° che abbiamo notizia della creazione nell'intuito: 3.° e che lo spirito umano « è in ogni istante della sua vita « intellettiva spettatore diretto e immediato della creazione ».

Esposizione della parte I. « Per convertire questa ipotesi (in-
» tendi della formola ideale) in un pronunziato certissimo, egli ba-
» sta aver l'occhio al processo sintetico, che in breve soggiunge-
» remo; dal quale apparirà manifesto che bisogna porre in dubbio
» i concetti più chiari, e i giudizii più inconcussi dello spirito umano,
» o riconoscere che il processo ideale succede appunto come l'ab-
» biamo descritto » (pag. 197). Ma quali sono i concetti più chiari e i giudizii più inconcussi, che vengono posti in dubbio, negata la forma ideale? Prima di rispondere osserviamo che il vero fondamentale e primo non si può dimostrare, e che « la creazione è bensì
» un fatto a priori, ma non un vero a priori: noi la conosciamo,

» perchè ne abbiamo l'intuito, ma non ci è dato di provarla di-
» mostrativamente, perchè il contrario di essa è possibile » (pag. 210). Presupposto questo soggiungiamo che, secondo il Gioberti, se non è vera la formola ideale, quale si è proposta ne segue: primo, che l'ordine intuitivo logico della cognizione e l'ontologico non sono identici, il che è falso (pag. 218). Secondo, che senza l'intuito di Dio creante il mondo non si può spiegare la creazione a *posteriori*, perchè « salendo dall'effetto alla cagione si riesce di ne-
» cessità a conchiudere che l'effetto è implicato nella causa l'esi-
« stente nell'ente, e che la produzione è una semplice esplicazione »
(pag. 186). Non a priori, perchè « l'idea dell'ente reale non in-
» chiude per sè stessa il concetto di causa agente al di fuori; al-
» trimenti si dovrebbe concepire, come necessariamente operante pag.
» 192). Anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta,
» se non dopo l'atto; perchè la potenza è un astratto conoscibile
» susseguentemente alla sua attualità, che ne è il concreto. Se adun-
» que s'ignora l'atto creativo dell'ente (e s'ignora sempre da chi
» ripensa soltanto l'intuito dell'ente schietto) non si potrà pure co-
» noscere la potenza che egli ha di creare; e però non sembra più
» agevole l'ottenere a *priori* che a *posteriori* il concetto di crea-
» zione » (pag. 192, 193).

Terzo, che non si può avere l'idea di esistenza perchè « il con-
» cetto e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono
» una relazione verso l'ente » essendochè « la stessa voce *exis'entia*
» (ex eo quod per se et a se subsistit) quasi *ex ente*, presup-
» pone che l'idea di esistenza non solo non sia isolata, ma derivi
» psicologicamente dall'altro concetto, come la cosa rappresentata
» deriva dall'ente. » Dunque « l'idea di esistenza non potrebbe pre-
» cedere nell'intuito quella dell'ente, o esserne indipendente senza
» contraddizione » (pag. 203, 204). In quarto luogo, che si cono-
sce il contingente senza conoscere il necessario, il che, secondo il nostro filosofo, è falso, essendochè il contingente è cosa avente la ragione del suo esistere non in sè, ma nel necessario (pag. 206). In quinto luogo, che le cose create sono per sè intelligibili, il che è falso, perchè è « il necessario ciò *che è intelligibile per sè me-
» desimo; e il contingente ciò che non ha in sè stesso la causa della
» intelligibilità propria*. Ma niente può essere intelligibile per sè se
» non l'intelligibile stesso, cioè quello, che ha l'intelligibilità per
» essenza » (pag. 207). Dunque « ciascun vede quel che ne segue »
(pag. ivi), cioè che le cose create non possono intendersi se non per la cognizione dell'intelligibile, ossia dell'ente.

Esposizione della parte II. Ma della creazione « come mai ne
» abbiamo notizia nell'intuito primitivo? Ecco la quistione che ci
» avevamo proposta, alla quale è pronto il rispondere che quel fatto
» ci è noto, in quanto lo percepiamo » (pag. 198).

Esposizione della parte III. « Ora percepire un fatto è vedere collo
» spirito l'azione, e quasi il movimento, in cui il fatto consiste,
» è vedere il principio da cui l'atto muove, vedere esso atto o l'ef-

» fetto, che ne risulta » vale a dire che « come i tre termini reali,
« cioè l'ente, l'azione creatrice. le esistenze si succedono logicamente
» nella sintesi obbiettiva, così i tre termini ideali che vi corrispon-
» dono, hanno la stessa successione nello spirito umano: il quale
» contempla le esistenze prodotte nell'ente producente, ed *è in ogni*
» *istante della sua vita intellettiva spettatore diretto e immediato*
» *della creazione* » (ivi).

408. Per confermare vieppiù la sua asserzione, l'autore si accinge a mostrare che con la formola ideale solamente si sciolgono i problemi intorno all'esistenza dei corpi, dell'individuazione, dell'evidenza, e certezza, dell'origine delle idee, dei giudizii sintetici, e del raziocinio. Noi ci restringeremo ad esporre i problemi riguardanti l'esistenza dei corpi, l'individuazione e l'origine delle idee. Il nostro pertanto 1.° rigetta le soluzioni date del primo problema dagli altri filosofi: 2.° riduce la quistione a quella della individuazione: 3.° e questa spiega con il concetto di creazione, esibito dalla formola ideale.

Esposizione della parte I. Egli afferma in primo luogo che i principii della causalità e della veracità di Dio, a cui taluni si appigliarono, non giovano, perchè il primo può stare coll'idealismo più perfetto; non impugnando questo le cause spirituali e la causa prima: l'altro argomenta soltanto il fatto della realtà del mondo, la quale può dimorare anche nella fenomenalità sola.

In secondo luogo non valgono la percezione degli Scozzesi nè la percezione rappresentativa del Galluppi, perchè ci danno bensì le proprietà e le modificazioni dei corpi, ma non già la loro intima sostanza (pag. 211).

Nè meglio giova la percezione sensitiva corporea del Rosmini « il quale
» per compiere la nozione di corpo, aggiunse alla percezione sensitiva
» una percezione intellettiva, consistente nell'idea dell'ente possibile,
« che aggiunta alla sua sorella ci dà la nozione della realtà sostan-
» ziale dei corpi. » Poichè con ciò « egli è vero che abbiamo il
» concetto generico di sostanza, il quale si può adattare ai corpi
» come ad ogni altra cosa: ma con questo solo aiuto non potremmo
» mai sapere se la sostanza dei corpi si diversifichi numericamente
» dalla sostanza divina e da quella dell'animo nostro; e se l'uni-
» verso corporeo sia una sostanza unica. o un aggregato di sostanze »
(pag. 212). Dunque nessuno dei pensamenti menzionati vale a mettere in salvo la realtà sostanziale dei corpi.

Esposizione della parte II. « La realtà dei corpi importa tre
» cose 1.° la realtà delle sostanze e forze corporee: 2.° la distin-
» zione di queste sostanze dalla sostanza divina: 3.° la distinzione
» di esse dalla sostanza dello spirito umano che ne ha il conosci-
» mento. Se la nostra percezione si riferisse alla sostanza intima dei
» corpi, il secondo e il terzo dei detti capi risulterebbero da essa
» percezione, senza più. Ma il negozio non corre così agevole, e tutti
» i psicologi si accordano insieme nel confessare che noi non pos-
» siamo addentrarci nella sostanza dei corpi (pag. 212). Stando adun-

» que, che lo spirito non penetri l'essenza reale dei corpi, la sola » cosa, che noi percepiamo sono le qualità e le proprietà loro » (pag. 212, 213). Ora queste proprietà possono essere da noi conosciute generalmente, astrattamente, e nel loro essere mentale, ovvero, in quanto sono individuate e concretizzate. Per la prima cognizione non possiamo conoscere i corpi come sostanze separate, perchè essendo tali proprietà astratte ed essendo quindi « pretti intel- » ligibili possono sembrare modificazioni di Dio o dell'animo no- » stro. All'incontro se le proprietà dei corpi si percepiscono nel loro » essere concreto e individuale, la separazione della sostanzialità loro » non fa più difficoltà alcuna. Vedesi adunque che la quistione della » realtà dei corpi si riduce finalmente a quella della individualità lo- » ro, ecc. (pag. 213).

Esposizione della parte III. Intorno all'individuazione si può cercare come si costituisca l'individuo, o come venga conosciuto. Le due quistioni, dice l'autore (pag. 214), attesa la medesimezza del processo psicologico coll'ontologico ne fanno una sola. « L'individualità » contingente è l'esistente, come l'ente è la generalità concreta e as- » soluta. Il psicologismo reputa la mente dell'uomo sorgente del ge- » nerale, e il senso fonte dell'individuale, perchè in effetto ogni idea » è per sè stessa generica e ogni sensibile è concreto, ma non avverte » che la generalità delle idee riflesse e la concretezza dei sensibili » non sono meramente subbiettive, avendo una radice obbiettiva ester- » na indipendente, dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Dal » canto dell'uomo occorre l'opera della riflessione e l'impression sen- » sitiva; ma la riflessione presuppone l'intuito, e l'impressione sen- » sitiva arguisce l'apprensione dell'oggetto. Il generale adunque con- » siderato in sè medesimo e nella sua radice, è l'ente necessario » infinito, universale, reale in sommo grado, intelligente, intelligi- » bile, creatore, avente in sè le idee di tutti i possibili e la vir- » tù di effettuarli. L'individualità contingente è l'esistenza, che non » essendo, nè potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un » punto determinato. L'individuo finito tiene il mezzo fra l'ente e » il niente. Quindi è che ad averne la cognizione si richiede l'in- » tuito dell'atto creativo, il quale individualizza l'idea generale, re- » candola all'esistenza. Individuare è creare: laonde la radice dell'in- » dividuamento non è subbiettiva, ma obbiettiva, non umana, ma » divina, e non viene conosciuta dall'uomo, se non in quanto egli la » vede effettuata nella creazione » (pag. 214, 215). Dal che apparisce che noi avendo l'intuito dell'atto creativo, conosciamo che esso individualizza l'idea generale, recandola all'esistenza che prima non aveva. Ora individuare un idea generale è creare. Dunque pel solo intuito della creazione si spiega l'individuazione.

Ma ciò si può dichiarare anche dalla definizione, che il Gioberti porge dell'individuo dicendo (pag. 215) che « l'individuo è veramente » l'attuazione dell'idea, ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'in- » dividuo, secondo l'interpretazione più probabile della dottrina ari- » stotelica: giacchè la realtà suprema in quella e non in questa è ri-

» posta ». Ora se l'individuo è l'attuazione dell'idea, e questa è l'attuazione dell'individuo, egli è evidente che non si può conoscere quello senza vederlo derivare dall'ente creatore.

409. Intorno l'origine delle idee premette 1.° l'esposizione della soluzione del problema datane dai moderni psicologi con un cenno di confutazione: 2.° e conchiude poscia che esse idee traggono in qualche modo origine dall'ente, ma non per vie di generazione.

Esposizione della parte I. I psicologi moderni presuppongono che le idee nascono le une dalle altre per generazione quasi da germe primitivo che si svolge. I sensisti « pretendono di trovare nei sensibili » il germe di tutti gli elementi integrali, onde si compone il no- » stro sapere » sentenza rigettata dai psicologi razionalisti, i quali affermano che gli intelligibili non possono venir generati dai sensibili « e » aggiungono che fra gl'intelligibili gli uni generano gli altri. Gli uni, » come Gotama, Aristotile, Emanuele Kant, e i moderni eclettici di » Francia ammettono parecchi intelligibili primarii, da cui i secon- » darii derivano: altri riconoscono espressamente o paiono riconoscere » una sola idea prima, da cui tutte le altre provengono per via di » generazione. » Primo di quest'ultima classe almen di merito è il Rosmini, il quale afferma, che l'idea dell'ente possibile genera tutte le idee secondarie, perchè « ogni idea secondaria constando di un elemento » sensibile e di un elemento intelligibile, l'ultimo di questi due com- » ponenti non è altro, che l'idea dell'essere. Così, per esempio, l'idea » dell'essere collegandosi con quei sensibili, che qualità o modifica- » zioni si chiamano, ci porge il concetto di sostanza, cogli effetti l'idea » di causa; col proprio pensiero la nozione di forza intelligente; e » così via discorrendo (pag. 227, 228, 229). Donde segue che tutte » le idee, come idee sono veramente generate da quella dell'ente » o meglio « sono identiche a quella dell'ente, e non si possono chia- » mar generate, se non in quanto questa medesimezza si mesce colla » varietà dei sensibili. » Questa sentenza del Rosmini, viene reietta dal Gioberti, perchè « molti sensibili non ci potranno mai dare al- » tro, che un solo intelligibile » quando vengano accozzati con un unico intelligibile quale si è l'ente possibile. Ma « l'uomo possiede un gran » numero di intelligibili, i quali svariano onninamente dai sensibili, » con cui si accozzano. Così verbigrazia i colori, i suoni, gli odori, e » simili sono sensibili, ma le idee di qualità, di effetto, e simiglianti, » sono nozioni intellettive. » Dunque la detta sentenza è falsa (pag. 230). Più. Se le idee nascessero dall'idea dell'ente per generazione, quelle di unità, di infinito, d'eterno, d'immenso, di santità ed altre si troverebbero identiche con l'ente per modo da non potersi pensare senza di esse. Ora l'ente si pensa anche senza di esse sebbene esse presuppongono l'ente, non potendosi da noi pensare cosa alcuna se non in quanto è ente. Dunque quei concetti sono bensì inseparabili da quello di ente, ma non identici con esso, nè quindi da lui generati.

Esposizione della parte II. Abbiamo già avvertito che si può avere il concetto dell'ente senza gli altri, ma che gli altri aver non si ponno senza di quello, ed in virtù di lui soltanto si acquistano. Dunque l'uno

produce in alcun modo gli altri. Ma non per generazione, come dalla prima parte viene chiarito. Dunque gli altri concetti procedono da quello dell'ente per una produzione che non è generazione (pag. 232).

410. Per sciogliere il problema l'autore mostra 1.° che i concetti assoluti hanno per centro l'Ente, ed i relativi l'esistenza: 2.° che gli assoluti procedono dall'idea dell'ente non per via di generazione e di creazione, ma di semplice dipendenza logica: 3.° che i relativi procedono dall'idea dell'ente non per via di generazione, ma per via di creazione: 4.° e che i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza per via di generazione o produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica.

Esposizione della parte I. Divide l'autore i concetti intellettivi come gli oggetti intelligibili in due schiere, altri de'quali essendo necessarii ed assoluti si rannodano intorno al concetto di ente; altri poi essendo contigenti e però relativi si aggruppano intorno al concetto di esistenza. Ora tra il necessario e il contingente, tra l'assoluto e il relativo non trovasi cosa di mezzo. Dunque tutti i concetti si collegano e con quello di ente e con quello di esistenza (pag. 233).

Esposizione della parte II. Se noi vedessimo l'intima essenza dell'ente reale (poichè qui non parlasi del possibile astratto) vedremmo una identità perfetta tra essa essenza e gli attributi dell'ente e così l'idea dell'ente produrrebbe per generazione i concetti assoluti. Ma l'essenza è *inescogitabile* (pag. 236), *e non è da noi conosciuta se non in modo imperfettissimo* (pag. 242). Dunque l'idea dell'ente non può genarare i concetti assoluti. Ora sebbene si possa pensar l'ente senza pensare gli intelligibili assoluti tuttavia non si possono pensar questi senza quello: p. e., non si può pensar l'uno, l'infinito, l'immenso senza pensar l'ente, essendo assurdo l'uno, l'infinito, l'immenso che non è. Dunque i concetti assoluti sono inseparabili dall'idea di ente. Tale inseparabilità è ciò che il Gioberti domanda dipendenza logica. Dunque i concetti, assoluti hanno una dipendenza logica dall' idea dell'ente, o ne procedono per semplice dipendenza logica (pag. 235 . 236).

Esposizione della parte III. L' ordine della cognizione procede parallello a quello della realtà. Ora le cose relative, ossia le esistenze procedono dall'ente reale per creazione. Dunque i concetti relativi procedono dall' idea dell' ente reale non per via di generazione, ma per via di creazione (pag. 236).

Esposizione della parte IV. L'idea di esistenza (ex ente) esprime una relazione generica di dipendenza del creato dall' ente. Ora tutti gli intelligibili relativi non ponno pensarsi senza tal relazione generica. Dunque tutti i concetti relativi sono inseparabili dall'idea di esistenza. Ma questa inseparabilità non è identità, ma dipendenza logica, perchè non ci è nota l'essenza dell'esistente, essendo essa non meno inescogitabile, che l'essenza dell'ente; tantochè se conoscessimo questa essenza potremmo dedurre tutto il complesso dei concetti relativi come i concetti assoluti dall'essenza assoluta. Si conchiude adunque che i concetti relativi non procedono dall'idea di esistenza, per

via di generazione o di produzione, ma per modo di semplice dipendenza logica (pag. 237, 238).

Porremo fine a questa discussione coll'osservare che dietro questa teorica intorno l'origine delle idee segue che tutti i giudizii razionali sono sintetici a priori « salvo la replicazione di tal concetto » (dell'ente) sopra sè stesso, significata nel primo membro della » formola ideale » (pag. 239), la quale dà il giudizio analitico, l'ente è, ovvero l'ente è l'ente, e che « il raziocinio è una serie di giudizii sin- » tetici connessi gli uni cogli altri; i quali sono a priori ogni qual- » volta il discorso ha un valor metafisico » (pag. 243).

DISCUSSIONE XVI.

CRITICA DEL SISTEMA SOVRAESPOSTO,

411. Si dà 1.° un cenno dei critici del sistema filosofico del Gioberti: 2.° e poscia s'indica il metodo da seguirsi in questa critica.

Esposizione della parte I. Molti filosofi italiani si sono accinti alla confutazione di un tale sistema, dei quali accenneremo solamente il Mamiani, l'ab. Alfonso Testa, il Tommaseo, il professore Salvatore Mancino, il Liberatore, l'autore dell'opera intitolata: I primi elementi del sistema di D. Vincenzo Gioberti dialogizzati, il Caroli e Vincenzo De Grazia. Anche la Civiltà Cattolica se ne è occupata nella seconda serie.

Esposizione della parte II. Il metodo che seguiremo nella confutazione, sarà quello della esposizione e della intera trattazione, cioè rigoroso, sodo e perspicuo quanto le materie di lor natura astruse cel consentiranno. Si avverte che lo scopo, a cui qui, e sempre, si mira, non è il nuovo, ma il vero, il quale se sarà già stato detto da altri avrà quel pregio che più testimoni competenti hanno sopra un solo, e che intendiamo di esaminare solamente alcuni capi di questa dottrina per non uscir dalla brevità prescritta dalla presente opera.

412. Si dimostra 1.° che l'idea (quale si intende dal Gioberti) è assurda: 2.° e che considerata anche come oggetto non è primitiva: 3.° nè indimostrabile: 4.° nè evidente: 5.° nè certa per sè stessa.

Esposizione della parte I. L'idea è il principio con cui conosciamo l'oggetto (324, 325), ed è necessariamente rappresentativa di lui (324). Ma, secondo il Gioberti, l'idea non è cognizione rappresentativa dell'oggetto, ma è l'oggetto stesso (398): anzi non è « una specie o imagine di esso » (pag. 5). Dunque è un'idea, che non è idea. Più. Taluno dirà che il Gioberti non ha inteso se non se di eliminare dalla filosofia la cognizione rappresentativa, imagine o forma degli oggetti mantenendo egli soltanto che « non bisogna qui figurarsi coi fautori del psicologismo che » l'atto cognitivo faccia entrare in noi non so quale specie o imagine, o » forma della realtà esteriore, e che questa entità mentale sia il termine » della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in » sè stesso, ma in noi medesimi » (pag. 196): altrimenti si riuscirebbe per lo meno all'idealismo. Ma soggiungiamo che la dottrina eliminante

dalla filosofia la cognizione o l'idea rappresentativa o imagine o forma degli oggetti è affatto assurda (324); e che si evita l'idealismo o si assicura la realtà della conoscenza quando l'idea stessa sia riconosciuta siccome principio, con cui conosciamo e non già siccome termine della conoscenza (323). L'idea adunque (quale s'intende dai Gioberti) è assurda.

Platone poi ha bensì ammesse le idee *oggetti*, come, p. e., la vita per sè, la sapienza per sè, ma non ha eliminato le idee (433), con cui si conoscono gli oggetti stessi, o le idee separate, ed il Gioberti in ciò non ha compagni: e tanto comune è l'uso di pigliar l'idea nel senso di cognizione rappresentativa, che l'autore stesso adopra quella voce nel mentovato significato ogni volta che la scrive coll'*i* piccola.

Esposizione della parte II. L'idea è primitiva, ossia conosciuta primitivamente, ma come si prova? Ecco. Il concetto dell'Ente è primitivo. Ma l'ente è l'idea. L'idea dunque è primitiva. Si risponde: il concetto dell'ente indeterminato, astratto e comune è primitivo, concedesi; il concetto dell'ente determinato, concreto non comune è primitivo, suddistinguesi; il concetto dell'ente che apprendiamo pe' sensi e per la coscienza detto da noi finito, si concede; il concetto dell'ente infinito, cioè di Dio, si nega. Ora l'idea è, secondo il nostro autore, l'ente infinito. Dunque l'idea non può essere primitiva. Più. È verissimo che non si può pensare alcun oggetto che non sia ente; ma è falso che tal ente pensato da noi in tutte le cose sia Dio: poichè allora il panteismo sarebbene la legittima conseguenza; giacchè se ogni cosa è ente, e l'ente è Dio, ne segue che ogni cosa è Dio; il che è assurdo quanto il panteismo. Si dirà che l'ente astratto e comune presuppone conosciuto il concreto; ma si risponde che presuppone conosciuto il concreto appreso pe' sensi e per coscienza, ossia il concreto finito, si concede; l'infinito, si nega. E per fermo diamo pure che la cognizione dell'astratto presupponga logicamente quella del concreto; ma resta agli avversarii da dimostrare che è quella del concreto infinito. La qual cosa mostra che l'idea non è primitiva.

Esposizione della parte III. IV. V. Se l'idea non è primitiva è assurdo che sia indimostrabile, evidente per sè e per sè certa: poichè la radice unica di queste tre proprietà è l'essere l'idea primitiva.

443. Si dimostra 1.° che l'uomo non ha l'intuito dell'idea: 2.° che non può conoscerla colla riflessione: 3.° e che a nulla giova la parola.

Esposizione della parte I. Di questo principio del sistema, che confutiamo, se ne è già parlato altrove (130, 131, 132, 133, 134) e ne sarà favellato ancora nella prima discussione della teologia, perciò ci limiteremo alle seguenti prove. L'intuito esige che l'idea sia primitiva, indimostrabile, evidente per sè e per sè certa. Ma tutto ciò è falso (312). Dunque falso è che l'uomo abbia l'intuito dell'idea o dell'ente Dio. Più. L'oggetto conoscibile dee proporzionarsi al soggetto conoscente. Ma l'uomo è intellettivo e sensitivo. Dunque l'oggetto proporzionato all'uomo conoscente è l'intelligibile nel sensibile e dal sensibile (317). Ma apprender Dio intuitivamente è apprendere un puro atto intelligibile. Dunque come tale non è proporzionato all'intelligenza naturale dell'uomo, nè quindi può da lui venire naturalmente conosciuto. Più. Siccome l'intelletto umano ha l'essere nel

sensibile, così l' oggetto proporzionato naturalmente deve avere l' essere nel sensibile. Ora Dio appreso in sè direttamente e indipendentemente dalle creature sensibili è puro intelligibile. Dunque non è naturalmente proporzionato all' intelletto dell' uomo, nè perciò da lui può essere naturalmente intuito. Più. L' intelletto umano, essendo illimitato soltanto potenzialmente e non attualmente non può avere per oggetto naturale e diretto l' ente illimitato in atto, ma bensì l' ente illimitato in potenza, qual si è l' ente comune. Ma se intuisse Dio, avrebbe per oggetto naturale o diretto l' ente illimitato in atto. Dunque l' uomo non ha l' intuito di Dio. Più. L' essenza di Dio è, giusta il Gioberti, inescogitabile (410), e molto più incapace di esser dall' uomo intuita. Ora l' ente reale in Dio è indistinto per ogni rispetto dall' essenza, come si dimostrerà nella teologia, e come confessa il Gioberti stesso (410), e per conseguente incapace di essere intuito senza intuirne l' essenza: così se il color rosso fosse il suono senza differenza di guisa, quando si vedesse il rosso si apprenderebbe di necessità anche il suono. Dunque se è impossibile l' intuire l' essenza divina, egualmente torna impossibile all' uomo intuir Dio, come ente. Il Gioberti afferma che « se l' intuito fosse solo, l' uomo assorbito dall' idea non potrebbe conoscerla » (400). Ora una facoltà o un atto di conoscere che non pure non conosce, ma che eziandio non può conoscere il suo oggetto colle proprie forze è cosa assurda; poichè facoltà di conoscere che non può conoscere il suo oggetto è un potere che non può; e un atto di conoscere che non può conoscere il suo oggetto è atto di conoscere impotente a conoscere, cioè atto e non atto di conoscere. Dunque l' intuito dell' idea o dell' ente reale Dio, qual viene sostenuto dal Gioberti è assurdo.

Esposizione della parte II. « La percezione o l' idea diretta è » l' intuito, ossia l' apprensione immediata dell' oggetto; l' idea *riflessa* » *è l' intuito dell' intuito*, la percezione della percezione, l' opera « del pensiero ripiegantesi sovra sè stesso » (pag. 173). Ma l' intuito non essendo nè potendo essere cognizione, come abbiamo provato, ed il Gioberti concede, è nulla. Dunque è nulla anche la riflessione e perciò non vale neppure essa a farci conoscere l' idea. In altri termini la riflessione è l' intuito dell' intuito dell' idea. Ora l' intuito dell' idea è nulla. Dunque la riflessione è l' intuito del nulla ossia è una cognizione che nulla conosce dell' idea. Infatti come non può darsi cognizione senza l' oggetto conosciuto, così non può darsi cognizione riflessa senza la diretta, perchè questa è l' oggetto di quella, come altrove si è detto (314), ed il Gioberti ne conviene chiamando la riflessa *intuito dell' intuito*. Ora l' intuito dell' idea, che qui dovrebbe essere la cognizione diretta e oggetto della riflessione, è nulla. Dunque come non può aversi cognizione diretta dell' idea, così non può aversene cognizione riflessa.

Osserviamo così di passata che la riflessione non accompagna, ma vien dietro l' intuito poichè essa è « l' opera del pensiero ripiegantesi » sovra sè stesso. » Ma prima che il pensiero si ripieghi sovra sè stesso, bisogna al certo che esista. Dunque il pensiero ripiegantesi

sovra sè stesso o la riflessione presuppone l'esistenza del pensiero non ripiegantesi sopra sè stesso o l'intuito diretto e perciò la riflessione viene dopo l'intuito e non l'accompagna.

Esposizione della parte III. Secondo il Gioberti la riflessione compie l'intuito, circoscrivendolo e determinandolo mentalmente e tutto ciò consegue vestendolo di un sensibile, cioè della parola. Ma chi veste dee conoscere chi vuol esser vestito separatamente dal vestimento di che intende adornarlo; e ciò vale molto più per la riflessione, la cui azione tutta dimora nel conoscere. Dunque se la riflessione veste l'intuito della parola, deve prima conoscerlo e in conseguenza deve conoscere anche l'idea avanti di vestire l'una e l'altra, cioè deve conoscere l'uno e l'altra senza l'aiuto della parola; e però quest'ultima a nulla giova. Più. La parola non ha di per sè alcun significato determinato, ma soltanto quello che riceve dall'uso (29); e se si desse una lingua o anche un solo vocabolo di natura sua significativo, tutti l'intenderebbero, udendolo. Ora la parola non è significativa se non dopo che si conosce l'oggetto, che con essa vuolsi esprimere. Ne segue dunque che l'oggetto si conosce senza di lei. Dunque per pensar gli oggetti non è necessaria la parola, Ma l'idea, per il Gioberti è l'oggetto dell'intelletto. Dunque può pensarsi anche senza la parola. Più. I sordomuti pensano senza dubbio, nè il Gioberti vorrà negarlo; ma se pensano hanno, secondo lui, l'intuito dell'idea; poichè senza idea non si dà pensiero: dunque l'idea è pensata senza la parola. La parola adunque non giova allo scopo del Gioberti, dato pure che la riflessione e l'intuito esistessero.

Non giova all'autore il dire che l'idea « crea la propria espressione appresentandosi allo spirito sotto una invoglia o forma sensitiva » (pag. 137).

Perocchè, in primo luogo, se vestesi da sè torna inutile l'essere vestita anche dalla riflessione. In secondo luogo, in tale supposizione anche l'intuito deve vederla così vestita e però circoscritta, determinata e come finita; la qual cosa ripugna ai principii del sistema. In terzo luogo, o l'idea appresentandosi allo spirito crea la propria espressione a una col concetto del significato della espressione o parola, ovvero crea la propria espressione soltanto. Se ammettesi il primo, la parola non serve a far concepire l'idea ed è da rigettarsi. Se il secondo accettasi, non torna possibile allo spirito il conoscere l'idea per la parola se non ne conosce il significato. Ma ciò è impossibile senza conoscer prima l'idea stessa indipendentemente dalla parola, perchè questa non ha altro significato che convenzionale, come dianzi abbiamo chiarito. Dunque la parola a nulla giova per conoscer l'idea.

Neppure sarrebbe il ripigliare che sotto nome di parola necessaria a vestire, circoscrive e determinare l'idea infinita e indeterminata, s'intende un sensibile in generale. Imperocchè prima risulta il contrario, come dai luoghi sopraccitati (401) è abbastanza chiaro. Secondamente il sensibile è finito; ma il finito basta a vestire, a circoscrivere e de-

terminare l'idea infinita e non sole incircoscritta e indeterminata (cioè senza termini; chè presa in altro senso l'espressione renderebbe un'assurdità); ma ancora incirconscrittibile e indeterminabile? In terzo luogo, se l'idea si appresenta allo spirito circoscritta, l'intuito non la vede più incircoscritta e confusa o la riflessione è inutile. In quarto luogo, se l'idea è veduta dallo spirito, come circoscritta e finita e nulla più, come mai lo spirito potrà avere la notizia dell'infinito reale? giacchè in tal caso l'idea è veduta come cosa limitata e finita. Dunque o bisognerà dire che dell'infinito non si ha concetto, oppure che se ne ha un concetto astratto. In quinto luogo, se non si può conoscere l'intelligibile senza l'invoglia di una forma sensibile, segue che l'intelligibile proprio e proporzionato allo spirito umano è quello che ha l'essere naturalmente nel sensibile, poichè le facoltà hanno oggetti loro proporzionati. Sesto, se l'idea non si può conoscere se non per il sensibile, ne segue che l'intelligibile per sè è reso intelligibile dal sensibile, essendo l'idea l'intelligibile per sè (407). Ma ciò non si accorda coi principii del sistema. Dunque il sensibile non può innestarsi sull'idea e renderla capace di esser veduta.

Fineremo questa critica della parola coll'osservare che quanto l'elemento sensibile fa ai pugni colla teorica dell'idea, tanto a capello quadra colle nostre teoriche, che abbiamo esposte innanzi.

414. Si dimostra 1.° che l'intuito (pognamo che esista) non è creato dall'idea: 2.° che l'ordine ideale e reale non sono identici: 3.° conseguenze indi scaturienti.

Prova della parte I. L'intuito è un'operazione del soggetto intuente che lo produce, como la visione degli oggetti colorati è una operazione del soggetto veggente che le dà origine: il contrario è assurdo quanto il dire che l'effetto non è della causa, che lo produce. Ma secondo l'autore il soggetto, che produce l'intuito è l'idea stessa, la quale lo crea, e non è l'uomo, il quale non è nè può essere creatore. Dunque non dell'uomo, ma dell'idea è l'intuito. Si conferma. L'intuito è l'attuazione del soggetto capace d'intuire e perciò ripugna che quella venga prodotta senza di questo. Ma se l'idea crea l'intuito dell'uomo deve attuar l'uomo e insieme non attuarlo, poichè il creare non è attuar cose già preesistenti, ma è farle esistere da nessun essere preesistente (207): ciò deve fare il contraddittorio. Dunque è contraddittorio che l'intuito sia creato dall'idea. L'idea, o meglio Dio, concorre bensì a tutte le azioni delle cose create come causa prima e universale, che presuppone le cose medesime quali cagioni seconde e particolari (279); ma l'azione creativa di Dio nulla presuppone di creato.

Esposizione della parte II. È falso che l'ordine ideale e reale sieno identici. Poichè imprima è falso che l'idea crei l'intuito, come ora abbiamo dimostrato. Secondariamente è falso che l'uomo abbia l'intuito dell'idea di Dio, ossia della prima cosa, il che è stato pur dimostrato con tutta l'evidenza. Ma l'identità dei due ordini non istà senza l'intuito. Dunque è pur falsa l'identità dei due ordini. In terzo luogo, per dimostrare tale identità bisognerebbe dimostrare che le creature non hanno intelligibilità propria in sè stesse: poichè allora

farebbe proprio mestieri, che l' intelletto esordisse dallo intuiro Dio. Ma è assurdo e panteistico il dire che non hanno intelligibilità propria in sè stesse, come assurdo e panteistico riesce il dire che non hanno essere proprio in sè (154). Dunque non potrà mai dimostrarsi la identità dei due ordini.

Esposizione della parte III. La prima conseguenza che ne discende è che il primo filosofico non consiste nell' identità della prima idea colla prima cosa, perchè l'identità dei due ordini, a cui un tal primo si appoggia, è falsa. L' altra è che il primo filosofico non è l' ente, ossia Dio, per la ragione medesima ora accennata.

415. Si dimostra 1.° che non può il Gioberti dar ragione del possibile: 2.° se non cadendo nel psicologismo.

Esposizione della parte I. La riflessione apprende l'ente qual è nell'intuito, essendo essa l'intuito dell' intuito dell'ente. Ma nell'intuito, essendo conosciuto qual è in sè stesso, l'ente non perde l'individualità concreta che lo fa reale. Dunque la riflessione apprende nell' intuito l'ente come individuale, concreto e reale e non come astratto, generico e possibile. Si conferma. Se l'ente reale è veduto dalla riflessione senza individualità e concretezza e però astratto e possibile, esso deve trovarsi tale anche nell'intuito; poichè la riflessione non lo vede che nell'intuito. Ora nell'intuito è conosciuto, come concreto, individuo e reale e non come astratto, generico e possibile, poichè l' intuito è « facoltà semplicissima, la quale si aggira nella mera contemplazione » dell' oggetto com' è in sè stesso senza nulla aggiungergli, nulla le» vargli » (pag. 161). Dunque la riflessione non può conoscerlo come astratto generico e possibile.

Esposizione della parte II. La riflessione o nell'intuito coglie l'ente come concreto, individuale e reale, o come astratto generico e possibile. Se si elegge il primo partito, l' ente pensato per riflessione è necessariamente reale e non possibile: dove al secondo s'inclini ne segue che l'ente pensato per riflessione è possibile e non reale e che l'oggetto della scienza, che è quello della riflessione, è l'ente possibile soltanto, come vuole il Rosmini, criticato dall'autore ed eccoci al psicologismo. Più. O la riflessione coglie nell'intuito l'ente reale, o l'ente possibile. Se coglie il primo, dunque il concetto del possibile non ha oggetto nell'intuito e non può formarsi; se coglie il secondo, dunque l'intuito contiene l' oggetto del possibile, cioè l'ente possibile. Ma l'intuito non contiene che l'ente suo oggetto. Dunque se la riflessione coglie nell'intuito il possibile, l'intuito ha per oggetto non già l'ente reale, ma l'ente possibile ed eccoci al psicologismo.

Dirà forse il Gioberti che l' ente « essendo astratto e concreto, ge» nerale e particolare, individuale e universale ad un tempo » (pag. 175), perchè sgombero da limiti e infinito, viene dalla riflessione appreso come possibile? Ma ciò ripugna per più capi. Primo, l' ente così considerato è l'oggetto dell' intuito e non della riflessione. Essa dunque nol può nel detto modo apprendere. Secondo, la riflessione non li apprende se non determinato dalla parola. Dunque nol può apprendere astratto, universale e possibile. Terzo, l' ente è bensì illimitato

e infinito, ma non è nè astratto nè generale nè universale. I due primi vocaboli hanno significati diversi dai tre ultimi, volendosi coi primi indicare non una qualità separata dal soggetto o una realtà comune a più come indicano i secondi, giusta i vocabolarii di buona lingua e l'uso comune, sì bene una realtà senza difetti o limiti o confini.

416. Si dimostra 1.° che la formola ideale non è il giudizio primo: 2.° che non è un giudizio intuitivo: 3.° e che non può essere neppure « la suprema base di tutto lo scibile ».

Esposizione della parte I. In fatti la formola contiene nel primo membro il giudizio: l'ente è (406). Ora il primo membro è appreso avanti il secondo logicamente. Dunque il giudizio: l'ente è, viene pronunciato avanti all'altro; l' ente crea le esistenze, e perciò quello e non questo è il primo giudizio. Più. « Egli è impossibile che lo spi» rito abbia l'intuito primitivo dell'ente, senza conoscere che l'ente » è » (406). Ora è impossibile che logicamente non vada innanzi il concetto di ente a quello di *creante*. Dunque è impossibile che il giudizio: l'ente è, non sia il primo. Ciò esige anche la natura del metodo sintetico.

Esposizione della parte II. Se la formola contenesse un giudizio intuitivo, aver si dovrebbe l'intuito dell'ente. Ora questo intuito dell'ente non solo non si ha, ma ancora non si può avere (413, 114). Dunque la formola non è un giudizio primitivo. Più. Se vediamo l'ente causante le esistenze, vediamo una sostanza individua, reale, concreta. Ma l' ente è spoglio di accidenti e di modi, poichè è Dio. Dunque se vediamo l'ente causante, noi vediamo la sostanza individua, reale, concreta, senza accidenti e modi. Ora ciò sarebbe vedere chiaramente l' essenza concreta detta dal Gioberti inescogitabile. Dunque non abbiamo l'intuito dell'ente causante le esistenze e la formola non è un giudizio primitivo. Si conferma. Il motivo, pel quale non conosciamo chiaramente la sostanza dei finiti, salvo che in astratto è l'essere essi mirati da noi mescolati sempre cogli accidenti. Ora in Dio non dimorano accidenti. Dunque o non lo miriamo intuitamente, o ne miriamo la sostanza concreta con chiarezza. Ora ciò non è ammesso nè dall'autore nè da alcun altro. Dunque Dio causante non è da noi intuito e la formola non è un giudizio primitivo. Più. Se la formola ideale è un giudizio intuitivo noi dovremmo intuire Dio causante in concreto, l'azione creativa, o la efficienza concreta, poichè in Dio l'una cosa è l'altra. Ora il nostro autore ci dice apertamente che non conosciamo la efficienza concreta, o per usare le sue stesse parole « quel nesso » misterioso che corre fra l'ente e l'esistente. » Poichè secondo lui, altro è vedere un fatto, altro è vederne l'essenza. « Lo spirito vede » l'atto creativo dell'ente, senza avvisar la natura recondita di tale » atto, come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire » o conoscere altrimenti l'essenza della forza motrice. Ma basti di ciò » (pag. 225). Dunque è impossibile che la formola sia un giudizio intuitivo. Si conferma. O per l'intuito si apprende la connessione di fatto tra l'esistente e l'ente, o non si apprende che la congiunzione. Ora la connessione di quei due termini non puossi apprendere per l'intuito,

come attesta l'autore stesso. Dunque soltanto si apprende la congiunzione. Ma la creazione di fatto o reale consiste non già nella congiunzione, ma nella connessione reale di fatto dell'esistente con l' ente. Dunque l'uomo per l'intuito non apprende la creazione. Ora la copula del giudizio espresso dalla formola ideale è la creazione. Dunque non essendo oggetto d'intuito la copula non è intuitivo neppure il giudizio esibito dalla formola ideale. Più. Secondo l'autore noi vedendo l'atto creativo lo distinguiamo da qualunque altro atto, e però vediamo ciò che intrinsecamente lo costituisce; poichè altrimenti non si vedrebbe in sè; cosa che ripugna a tutto il sistema. Ora ciò che costituisce intrinsecamente le cose è l'essenza. Dunque o non vediamo l'atto creativo, o ne vediamo l'essenza. Ma quest'ultimo si nega risolutamente dall'autore. Forza adunque è pur negare che s'intuisca l'atto creativo e che il giudizio della formola sia intuitivo. Si conferma. Il Gioberti non esce da queste strette, dicendo: che s'intuisce l'atto creativo dell'ente, senza intuirne la recondita essenza, come gli occhi veggono il moto di un corpo senza conoscere l'essenza della forza motrice. Poichè i sensi non sono facoltà apprensive delle cause, come è la facoltà dell'intuito, che apprende l'atto creativo dell'ente. Dunque se i primi non apprendono l'essenza della forza motrice, non segue che per la stessa ragione venga resa impotente la facoltà dell'intuito, che apprende l'atto creativo dell'ente essendo facoltà apprensiva delle cause, come i sensi sono facoltà apprensive dei fenomeni. Finiremo coll'esporre un'obbiezione, che il Gioberti si fa e dalla risposta apparirà chiaro che il ricordato giudizio non è intuitivo. « Tu affermi, mi si dirà, che nel» l'intuito immediato lo spirito è spettatore continuo dell'atto creati» vo. Ora se ciò è vero, lo dovremmo sapere. Interroga tutti gli uo» mini e tutti ti risponderanno che essi veggono bensì le esistenze già » create, ma non le scorgono, mentre si stanno creando. Quanto ai » filosofi, o essi negano la creazione o l' ammettono. Se lo negano, » pare che non la veggano; giacchè quando quest'atto creativo, emer» gente dall'intelligibile stesso, ci stesse innanzi agli occhi, dovrebbe » essere almeno così chiaro, come il sole, di cui gl'idealisti medesimi » riconoscono l'apparenza. Se ci credono, il fanno in virtù della ri» velazione, che l'insegna o di un raziocinio; ma niuno ha imaginato fi» nora di avere l'opera creatrice per un fatto intuitivo. Questo fatto » intuitivo è dunque chimerico, o tu sei solo a goderne come Plotino » e i Санniasi dell'India fruivano di certe intuizioni particolari; nel » quel caso noi te ne lasciam la credenza come un tuo privilegio » (pag. 222).

Alla quale, dopo avere con qualche prolissità raccomandato che si rigettino i giuochi dell'imaginazione, così risponde: « Se rimoviamo » adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la creazione? *In » un solo;* cioè *pensando l'esistenza come avente la ragion pre» senziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'ente che » l'anima e la penetra tutta.* Ora noi abbiamo mostrato, e ciascuno » può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si con» tengono, questi elementi: 1.° il difetto di ragione intrinseca della

» propria realtà; 2.° l'intuito concomitante di questa ragione nell'ente
» presenziale: 3.° il nesso dell'ente, come causa, coll'esistente, come
» effetto. Egli è dunque chiaro che *colla sola nozione di esistenza,*
» *l'uomo ha quella maggiore contezza della creazione che se ne*
» *può avere*. Che se il volgo e i filosofi stessi non se ne accor-
» gono, ciò non prova altro se non che l'analisi, che fanno del loro
» intuito potrebbe essere migliore; il che non è maraviglia; giacchè
» l'analisi dell'intuito non è opera dell'intuito, ma della riflessione;
» la quale è sempre capace di maggiore squisitezza e perfezione. Noi
» abbiamo dimostro che il solo concetto di causa prima ed efficiente
» inchiude quello di creazione, il che però non sappiamo se sia stato
» finora avvertito da alcun altro filosofo. Tommaso Reid fu primo a
» fare un'analisi sottile e profonda della percezione de' corpi, che è
» pur continua e comune a tutti gli uomini. Potrei allegare molti altri
» esempi dello stesso genere; giacchè non vi ha filosofo di qualche
» stima, che non abbia messo in mostra alcun nuovo elemento co-
» noscitivo, stato dianzi negletto, o meno distintamente avvertito »
(pag. 223, 224).

E continuando, e poscia quasi epilogando, così si esprime: « Che
» vogliamo dunque dire, affermando, l'uomo spettatore della crea-
» zione? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga;
» il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliam dire che *si*
» *apprende l'esistenza come opera dell'ente, e che si contempla*
» *esso ente come principio e ragione delle sue fatture* » (pag. 225).
Da questi tratti risulta in primo luogo che tutto il volgo e tutti
i filosofi, cioè l'intero genere umano non si accorge di essere spet-
tatore continuo della creazione, benchè sia un vero « almeno così
» chiaro come il sole. » Ora se tutto il genere umano non ha con-
tezza di una verità così chiara come il sole, è segno il più evi-
dente che non ne ha l'intuito; poichè chi mai degli uomini non av-
verte di vedere il sole? Dunque l'intuito della creazione non esiste
e la formola non è un giudizio intuitivo. Più. Non occorre grande
squisitezza di analisi ad accorgersi che si è spettatori del sole che
illumina il mondo. Ora la formola è un vero « almeno così chiaro
« come il sole » e non potrebbe essere altrimenti perchè dovrebbe
essere la sorgente di ogni evidenza o luce intellettuale. Dunque la
difficoltà dell'analisi non dà ragione alcuna del perchè il genere umano
vede senza saper di vedere tanto spettacolo. In secondo luogo si ri-
leva (quando si confrontino i passi che abbiamo sottosegnati) che
noi possiamo pensare la creazione in un solo ed unico modo e questo
solo ed unico modo consiste nel pensare *l'esistenza come avente la*
ragione presenziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'ente.
Ora il pensare la ragion presenziale della realtà della esistenza non
in lei, ma nell'ente, è l'intuito della creazione, ossia di Dio creante
le esistenze. Dunque il solo e l'unico modo di avere l'intuito della
creazione, ossia di Dio creante, consiste nel pensare in primo luogo
la esistenza: in secondo luogo, nel pensarla senza ragione intrinseca
della propria realtà in sè stessa; in terzo luogo, nello scorgere tal

ragione presenzialmente nell'ente; in quarto luogo, nello avvisare che l'esistenza è avente la ragion presenziale della sua realtà nell'ente e così intuire il nesso dell'esistenze con l'ente; e in fine l'intuire che l'ente crea le esistenze, il che costituisce « il nesso dell'ente come » causa, coll'esistente come effetto. » Ora è evidentissimo che tutto questo processo dall'intuito dell'esistente all'intuito dell'ente creante è un lungo raziocinio. Dunque il solo ed unico modo di avere l'intuito dell'ente creante le esistenze è il raziocinio. Ma una cognizione avuta per solo raziocinio non è intuitiva, sì bene mediata. Dunque la formola non può essere un giudizio intuitivo, ma soltanto mediato ed astrattivo. È evidente ancora che questa è la prova a posteriori solita a darsi dell'esistenza della suprema cagione cavata dalla cognizione delle esistenze contingenti e però non aventi in sè la ragione del loro essere.

Esposizione della parte III. « La vera formola ideale (è) suprema » base di tutto lo scibile » (pag. 201): vale a dire è il primo ed unico principio, da cui si traggono tutte le altre cognizioni. Ora il primo principio è affatto indimostrabile, poichè ogni dimostrazione sempre necessariamente lo inchiude. Dunque se la formola del Gioberti è la vera formola ideale è indimostrabile. Ma essa si conosce vera solamente e unicamente per dimostrazione, come ora abbiamo chiarito. Non è dunque essa, qual ci viene proposta dall'autore « la » suprema base di tutto lo scibile. »

417. O la formola ideale è indimostrabile affatto e allora può essere « la suprema base di tutto lo scibile: » o è dimostrabile e in tal caso non è « la suprema base di tutto lo scibile. » Il Gioberti la mantiene suprema base di tutto lo scibile e però indimostrabile senza lasciare di rincalzarla di alcune ragioni di apparente valore già toccato innanzi (407), alle quali faremo qui brieve risposta. Afferma dunque che, se non è vera la formola ideale quale da lui si propone, ne segue 1.° che l'ordine logico ed ontologico non sono identici: 2.° e che non si può spiegare la creazione a posteriori, perchè verrebbesi a conchiudere che l'effetto è implicato nella cagione, e l'esistente nell'ente, nè a priori perchè si dovrebbe concepir l'ente come necessariamente operante. Dunque la formola proposta è vera.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente, dicendo, che appunto l'ordine logico ed ontologico non sono identici come abbiamo dimostrato (414) nè il Gioberti arreca a quel proposito alcuna salda ragione. Dunque la formola, quale da lui si propone, è falsa.

Rispondo alla seconda parte distinguendola; non si può provare a priori, concedesi; a posteriori, si nega. In effetto qual è il modo solo ed unico di pensare la creazione secondo il Gioberti? È quello di partire dalla contemplazione *dell'esistente come avente la ragione della sua realtà non in sè, ma nell'ente* (416). Ora un tal modo solo ed unico di pensare la creazione è appunto la dimostrazione a posteriori (416). Dunque il modo solo ed unico di pensare la creazione è appunto la dimostrazione a posteriori (416). Dunque il modo solo ed unico di pensare la creazione è la dimostrazione a posteriori.

Più. Questa dimostrazione sola vale, secondo il Gioberti, a darci l'intuito dell'ente creante il mondo e a farci riconoscere la formola per vera; ora o essa è falsa, e allora il Gioberti s'inganna quando afferma vera la formola; o è vera, e allora s'inganna quando asserisce che non si può dimostrare la creazione a posteriori.

Alla ragione che adduce rispondiamo distinguendo; si verrebbe a conchiudere che l'effetto è implicato nella cagione, e l'esistente nell'ente, se tal conclusione non si può dimostrare evidentemente assurda, concedesi; se si può dimostrarla evidentemente assurda, si nega. Ora si dimostra appunto evidentemente assurda (259, 260, 268, 270), ed il Gioberti non può negarlo senza contraddirsi evidentemente e insieme scassinare affatto e intuito e formola ideale. Dunque è assurdo il dire che colla dimostrazione a posteriori si verrebbe a conchiudere che l'effetto è implicato nella cagione e l'esistente nell'ente.

In tutto quello che si è discorso in questo e nel precedente numero si fa evidentissimo che il Gioberti non può nè concepire esso stesso, nè persuadere altrui della formola ideale, non si appoggiando al principio di causa; l'esistenza o il contingente, o l'effetto sono aventi causa: esposto e dimostrato al modo che fu esposto e dimostrato da noi nella discussione VII, la quale comincia col numero d'ordine 200. Ma se il sistema del Gioberti si appoggia al principio analitico di causa, lo suppone vero di assoluta necessità. Dunque è falso il credere che in esso sistema il principio di causa possa dimostrarsi. Quindi si nega il conseguente.

418. Afferma ancora il Gioberti 1.° che il concetto di esistenza (quasi ex ente) è derivato da quello di ente: 2.° che il concetto del contingente non si ha senza quello del necessario. Ora tutto ciò esige vera la formola. Essa dunque è vera.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente, che *esistenza*, secondo il Gioberti, altro valore non ha, salvo che quello di un essere avente la ragione della propria realtà non in sè ma nell'ente necessario e perciò *esistenza* vale *contingente*, come necessario vale ente. Dunque la risposta che daremo per la seconda parte non può essere diversa da quella da darsi alla prima. Qual valore dimostrativo porti poi seco l'etimologia di *esistenza* è già deciso altrove (166).

Rispondo alla seconda parte distinguendo; il concetto del contingente considerato come tale, non si ha senza quello del necessario, concedesi; considerato come essere non si ha il concetto di lui senza quello del necessario, nego. Ora il mondo può venir considerato e come essere, e come essere avente la ragione della propria realtà non in sè, ma in un altro, poichè se è sostanza esiste in sè e per conseguenza può venir considerato in sè ed assolutamente; ma ove si consideri poi che è mutabile, finito, composto e simili, si viene a scoprire che è dipendente ed effetto (200, 201, 202, 203, 204), e però contingente. Dunque si può avere il concetto del mondo senza bisogno di aver quello del necessario. Ma di ciò sarà parlato diffusamente nella prima Discussione Teologica. Altre obbiezioni verranno sciolte più avanti.

419. Se non si accetta la formola ideale bisogna ammettere 1.° che le cose create sono per sè intelligibili: 2.° o coi Rosmini che l'astratto precede il concreto. Ora ciò non puote accettarsi. Dunque è vera la formola ideale.

Rispondo alla prima parte dell'antecedente; le cose create sono intelligibili per sè e in sè nella stessa proporzione che esistono per sè e in sè. Ora è panteistico il dire che non esistono per sè e in sè e perciò falso ed assurdo. Dunque è falso ed assurdo che non sieno per sè ed in sè intelligibili. Vedremo nella prima Discussione Teologica che delle cose create abbiamo due cognizioni; l'una assoluta e incompinta, e l'altra relativa e compinta, e che è la prima è indipendente affatto dalla seconda ed è necessariamente presupposta da essa.

Rispondo alla seconda parte, negando che l'astratto preceda il concreto, non accettando la formola ideale. Imperocchè è vero che non si può avere l'astratto senza il concreto conosciuto prima; ma è falso che il concreto conosciuto prima di tutti gli altri sia Dio (412). Ora l'obbiezione suppone quest' ultimo. Dunque è falso che negando la formola si ammetta l'astratto precedere il concreto. Anche di questo punto sarà tenuto discorso nella citata Discussione. Laonde negata la minore si nega la conseguenza e il conseguente.

420. Si dimostra 1.° che la percezione rappresentativa del Galluppi ci dà non solo le proprietà o le modificazioni dei corpi ma ancora unita ad esse l'intima loro sostanza: 2.° che la formola ideale ci concede forse meno: 3.° che non ci offre la vera idea della creazione.

Esposizione della parte I. La percezione rappresentativa del Galluppi è l'apprensione delle proprietà, o delle modificazioni non astratte, ma concrete. Ora le proprietà e le modificazioni concrete, sono unite e non separate dal soggetto loro concreto, dalla sostanza concreta (127, 173, 174, 175). Dunque la detta percezione ci dà unita ad esse modificazioni la intima sostanza de' corpi. Dirà il Gioberti che non ci dà la nozione di sostanza concreta, perchè l'abbiamo solo in astratto. Ma rispondesi distinguendo: non ci dà la nozione di sostanza concreta pura dai modi, concedo; non ce la dà unita ai medesimi e da loro separabile poi per astrazione, nego. Ciò avviene e dee avvenire, perchè i corpi essendo sostanze finite, concrete non possono stare senza modificazioni concrete. Ora per avere la nozione della sostanza pura dai modi, è necessario separarla da essi per astrazione: vale a dire, è necessario considerarla in astratto. Dunque per avere la nozione della sostanza pura dai modi bisogna di necessità separarla da essi e considerarla in astratto. Ma ciò esige che si conosca, benchè imperfettamente, anche in concreto: altrimenti sarebbe impossibile separarla dai modi intellettualmente.

Esposizione della parte II. Secondo il Gioberti non percepiamo altro che le qualità e le modificazioni dei corpi nel loro essere concreto e individuale (408); cioè unite alla sostanzialità de' corpi stessi. Ma ciò si ammette anche dai Galluppi. Dunque il Gioberti non introduce alcuna cosa di meglio. Se non che il Gioberti ci assicura che lo spirito non penetra l'essenza reale de' corpi (408), cioè la sostanza

detta da lui altrove anche inescogitabile (410). Pare dunque che la formola ideale ci conceda meno del Galluppi.

Esposizione della parte III. Secondo il Gioberti il creare è fare qualche cosa dalle idee generali preesistenti individualizzandole, poichè l' atto creativo « individualizza l' idea generale, recandola all' esi- » stenza. Individuare è creare » (408). Ora il creare non è far qualcosa dalle idee generali preesistenti, ma da nessun essere preesistente, ossia dal nulla (268, 269). Dunque la formola ci dà un' idea inesatta anzi erronea della creazione.

I problemi adunque intorno all' esistenza de' corpi e all' individuazione non paiono (da quel poco che ne abbiamo detto) sciolti nel sistema della formola ideale in un modo così unicamente felice da costringere l' intelletto ad abbracciarlo.

421. Intorno all' origine delle idee osserveremo brevemente esser falso 1.° che esse procedano dall' ente reale assoluto: 2.° che i concetti assoluti sieno inseparabili dal concetto dell' ente senza essere identici secolui: 3.° che procedano per dipendenza logica e non per generazione dal concetto di ente: 4.° che i relativi procedano dall' idea di ente per creazione: 5.° e che procedano dall' idea di esistenza per modo di semplice dipendenza logica.

Esposizione della parte I. Affinchè le idee procedessero dal concetto di ente reale assoluto bisognerebbe che tutte l' inchiudessero, che l' ordine logico e l' ontologico fossero identici e che l' intuito fosse indubitato. Ora tutte le idee inchiudono bensì il concetto di ente comune almeno implicito, ma non già quello di ente reale assoluto; e inoltre l' ordine logico e l' ontologico non sono identici, ed anche l' intuito non esiste come innanzi si è venuto dimostrando. Dunque non procedono dal concetto di ente reale nel modo avvisato dall' autore.

Esposizione della parte II. Due cose non identiche hanno il loro essere l' una fuori di quello dell' altra e perciò necessariamente è l' una separabile dall' altra senza distruggersi. Ora, secondo il Gioberti, i concetti assoluti non sono identici con quello dell' ente. Dunque sono necessariamente separabili. Ma secondo lui sono inseparabili. Dunque sono separabili e insieme inseparabili da quello di ente. Inoltre questa teorica ammette i giudizii sintetici a priori i quali sono assurdi (38). Essa è dunque assurda.

Esposizione della parte III. Se i concetti assoluti sono identici con quello dell' ente, ne segue che essi procedono da lui per generazione e non per dipendenza logica, poichè dipendenza logica è, secondo il Gioberti, inseparabilità. Ma quest' ultima non è altro che identità, come si è ora dimostrato. Dunque la dipendenza logica è identità e però i concetti assoluti procedono per via di generazione.

Non gioverebbe il dire 1.° che l' ente si può pensare senza gli attributi assoluti: 2.° e che non conosciamo la essenza dell' ente medesimo. Imperocchè *rispondo* al primo distinguendo; l' ente comune si può pensare senza gli attributi assoluti, concedo; l' ente Dio, suddistinguo; si può pensare senza pensar quelli almeno implicitamente, nego; si può pensare senza pensar quelli esplicitamente, concedo. Dio

è conosciuto da noi qual causa di tutto; ossia qual ente primo, e però indipendente, da sè, immutabile, infinito, eterno, onnisciente, ecc. Simili attributi sono Dio stesso, e noi li distinguiamo solo mentalmente l'uno dall'altro e però sappiamo che sono tra loro identici e con l'essenza divina. La ragione di sì fatta distinzione si fonda specialmente nell'essere il nostro intelletto progressivo nel conoscere, poichè è discorsivo.

Rispondo al secondo distinguendo; non conosciamo l'essenza dell'ente intuitivamente, concedo; non conosciamo l'essenza dell'ente identica cogli attributi senza raziocinio, ancora concedo; mediante il raziocinio non la conosciamo identica con essoloro, nego.

Esposizione della parte IV. Se l'ordine logico è identico coll'ontologico, dice il Gioberti *(410)*, i concetti relativi procedono da quello dell'ente per creazione. Ora questo è falso (414). Dunque è falso che procedono da quello dell'ente per creazione.

Esposizione della parte V. I concetti relativi sono predicati di giudizii inchiudenti quello di esistenza necessariamente, o sono, come dice l'autore, inseparabili da lui. Ma l'inseparabilità è identità. Dunque sono identici con quello di esistenza e procedono da esso, in conseguenza, per generazione.

422. Si dimostra 1.° che nei principii di questo sistema si annida il panteismo: 2.° e che quindi è assurdo e falso.

Esposizione della parte I. « L'ordine intuitivo della cognizione e » l'ordine reale delle cose sono identici » *(403)*: anzi sono identici numericamente e specificamente: poichè « nell'intuito l'oggetto della » cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa, » onde i due ordini sono identici numericamente e specificamente. » Così scrive il Gioberti nel tom. III degli errori filosofici di Antonio Rosmini (pag. 42, edizione di Capolago). Ma l'ordine intuitivo della cognizione non è compiuto *(400, 401)*, bensì potenziale e incoato soltanto, poichè « l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione » riflessiva in quanto questa *è la cognizione attuata* o quello è *la » cognizione in potenza*; pigliando il nome di *potenza nel senso » leibniziano per indicare un atto incoato* » (Err., tom. II, pag. 130). Dunque anche l'ordine ontologico ossia l'ente non è primitivamente compiuto, ma soltanto potenziale e incoato. Ma l'ordine intuitivo viene compiuto e attuato per la riflessione. Dunque anche l'ente viene compiuto e attuato per la riflessione. Ma ciò indica che non vi ha se non un essere, il quale successivamente si muta e il quale è soggetto e oggetto; il che è puro panteismo. Dunque dai principii del sistema del Gioberti scaturisce inevitabilmente il panteismo. Più. « La riflessione chiarifica l'idea determinandola, e la » determina unificandola, cioè comunicandole quella *unità finita che » è propria non già di essa idea, ma dello spirito creato* (400) ». Ma l'idea è l'ente *(398, 399)*. Dunque la riflessione comunica all'ente quell'unità finita, che è propria non già di esso ente, ma dello spirito creato. Ma ciò è in sustanza il sistema panteistico di Amadeo Fiche (396). Dunque nei principii del sistema del Gioberti giace

nascosto il panteismo. Più. È principio fondamentale del sistema, che esaminiamo, che le cose create non sono intelligibili in sè e per se (407, 419). Ora l' intelligibile è perfettamente identico con l' essere (154). Dunque le cose create, giusta il sistema che esaminiamo, non hanno essere in sè e per sè, cioè non sono sostanza (170). Ora ciò è evidentemente il panteismo dello Spinoza. Il detto sistema adunque contiene in sè principii necessariamente panteistici. Più. La creazione non si può, secondo i principii di questo sistema, dimostrare a *posteriori* senza dare nel panteismo (407). Ma secondo i principii di questo stesso sistema, l' intuito di Dio creante il mondo non si ha nè può aversi fuorchè a *posteriori* (416). Dunque esso contiene principii panteistici. Più. Il creare in questo sistema è *individualizzare un' idea generale recandola* all' esistenza (408). Ma « il generale.... » considerato in sè medesimo e nella sua radice, è l'ente necessario, » infinito, universale » (408). Dunque il creare è in questo sistema l' individualizzare l' ente necessario, infinito, universale, cioè quell' ente che Gioberti chiama Dio. Ma chi crea è Dio, ed il creato sono le esistenze (405). Dunque Dio crea le esistenze individualizzando sè stesso, ed eccoci un' altra volta riusciti al sistema di Ficthe, ossia al panteismo. Lo stesso è insegnato altrove, e solo citeremo un altro passo degli errori filosofici di Antonio Rosmini: dove il Gioberti scrive: « L' assoluto causante e creatore concretizza e individualizza il concetto » generico, nel che consiste l'atto della creazione. La creazione non » è altro che l'individuazione di un'idea generale e quindi il passaggio » del concreto assoluto al relativo, mediante il momento intermedio » delle idee generali » (tom. 1, pag. 394). Ciò posto ecco come argomentiamo. L'individuo è veramente l'attuazione dell'idea, ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell' individuo (408). Ma l' individuo per avviso del Gioberti è il creato e l' idea e Dio. Dunque l' uno è l'attuazione dell' altro e perciò il mondo e Dio in questo sistema sono una stessa cosa sostanzialmente, e per conseguente il medesimo sistema ricovera principii panteistici.

Esposizione della parte II. Qualunque sistema panteistico nei principii è assurdo e falso sostanzialmente, poichè l' errore nei principii da cui risulta la sostanza di esso sistema, è sostanziale ed il panteismo è assurdo e falso (260). Ora quello del Gioberti contiene principii panteistici. Dunque è assurdo e falso.

423. Esporremo ora alcune obbiezioni riguardanti l' intuizione dell' ente creante le esistenze o il mondo. Si obbietta pertanto così: la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio creante è di ordine riflessivo. Ma l'ordine riflessivo suppone il diretto ossia l'intuito di Dio creante. Dunque la dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio creante ne suppone l' intuito diretto.

Rispondo imprima distinguendo la maggiore. La dimostrazione a posteriori dell' esistenza di Dio creante è di ordine riflessivo, cioè importa cognizione riflessiva dell' esistenza concreta sensibile e dei principii astratti, concedo; importa cognizione riflessa di Dio creante, nego. Distinguo poi la minore: l' ordine riflessivo dell' esistenza concreta

sensibile suppone l'intuito della medesima e dei principii astratti, concedo: suppone l'intuito di Dio creante, nego. Laonde nego conseguenza e conseguente.

La dimostrazione a posteriori piglia le mosse dalla cognizione della esistenza concreta sensibile, la quale, secondo il Gioberti (pag. 203), si apprende colla riflessione psicologica, cognizione riflessiva. Ora la cognizione riflessiva dell'esistenza concreta sensibile importa bensì la cognizione intuitiva di essa esistenza, ma non già l'intuito di Dio creante la detta esistenza, poichè sono due realtà diverse in sè stesse e l'una cioè l'esistenza sensibile può conoscersi da noi almeno incompiutamente tanto direttamente quanto riflessivamente, senza dell'altra. Perciò l'argomento addotto non conchiude nulla.

424. Si insta: la cognizione dell'esistenza sensibile suppone quella di Dio creante, ragione sufficiente di lei. Ma la dimostrazione a posteriori suppone la cognizione intuitiva dell'esistenza sensibile, donde parte. Dunque suppone anche la cognizione intuitiva di Dio creante.

Rispondo distinguendo la maggiore. La cognizione dell'esistenza sensibile suppone quella di Dio creante avanti di sè logicamente, come il conseguente suppone avanti di sè l'antecedente, nego; suppone, cioè inchiude quella di Dio creante implicitamente o esplicitamente secondochè è più o meno perfetta (418, 419), come il principio o l'antecedente logico inchiude il conseguente, concedo; il che è al tutto opposto al Gioberti. Per la qual cosa, concessa la minore, nego conseguenza e conseguente.

Quindi si spiega il senso delle parole del Damasceno ove dice naturalmente impressa in tutti la cognizione di Dio. Poichè è in tutti impressa implicitamente nella naturale cognizione di bene in genere; ma non già esplicitamente. La ragione è che chi conosce e tende al bene in genere conosce e tende implicitamente anche a tutti i beni concreti, ed anche a Dio oggetto di vera felicità per l'uomo. Ora l'uomo conosce e tende primitivamente al bene in genere. Dunque conosce e tende primitivamente anche a Dio ma implicitamente. E ciò è sì vero che dove fosse Dio veduto esplicitamente in sè ed immediatamente non sarebbe più libero l'uomo di scegliere l'oggetto concreto della sua felicità (329, 330) perchè già lo possederebbe.

425. Si insta: secondo il dottore S. Bonaventura (Itinerarum mentis in Deum, cap. 3.°) viene al nostro intelletto appresa la necessità delle proposizioni e delle illazioni. Ora questa necessità, secondo il medesimo santo Dottore non viene all'intelletto appresa dalla esistenza della cosa nella materia, perchè è contingente, nè dalla esistenza della cosa nell'anima, perchè allora sarebbe una finzione, quando non dimorasse nella cosa reale. Dunque tal necessità viene al nostro intelletto appresa da Dio, al quale è perciò sempre unito.

Rispondo distinguendo la minore: questa necessità, giusta il santo Dottore, non viene all'intelletto appresa dall'esistenza delle cose considerate in quanto ai due modi esclusi precisamente dal medesimo Santo e ricordati nella minore, concedo: non viene all'intelletto appresa dal-

l'esistenza delle cose considerate in quanto esse hanno ricevuto dall'esemplarità divina l'attitudine e l'abitudine vicendevole a rappresentare quella eterna arte, nego.

Distinguo del pari il conseguente: dunque tal necessità viene al nostro intelletto mediante le cose atte a rappresentare l'arte eterna appresa da Dio, al quale lo stesso intelletto è perciò unito mediatamente, concedo; tal necessità viene al nostro intelletto senza le cose atte a rappresentare l'arte eterna appresa da Dio, al quale è unito immediatamente, nego. Il modo con cui le cose ci offrono la rappresentazione dell'arte eterna ossia la necessità delle proposizioni e delle illazioni si riduce alla maniera, con la quale esse cose ci esibiscono l'universale ed il giudizio analitico, di cui abbiamo trattato quanto basta nella discussione VI dell'Antropologia.

Il discorso del santo Dottore si riduce a questo: l'intelletto nostro conosce la necessità delle proposizioni e delle illazioni. Ma questa necessità non viene dalle cose in quanto esistono nella materia o nell'anima per le ragioni già recate. Dunque viene dall'esemplarità ricevuta nell'arte eterna secondo la quale esse cose hanno attitudine e abitudine vicendevole a rappresentare quell'eterna arte. Dunque è Dio che mediante tale attitudine o abitudine data alle cose a rappresentare l'arte eterna ossia la necessità delle proposizioni e delle illazioni, offre convenevole oggetto all'intelletto e così si accende da quella verità in fronte all'uomo la fiaccola di ragionare dirittamente e di arrivare sino a Dio stesso. Dal che apparisce che mediante le cose il nostro intelletto è unito alla verità eterna, la quale nel modo spiegato lo ammaestra. Ma rechiamo il ragionamento intero del santo Dottore compendiato nelle seguenti sue parole. « Huiusmodi igitur *illationis necessitas* non venit ab *existentia in rei materia* quia est » contingens, *nec ab existentia rei in anima*, quia tunc esset fictio, » si non esset in re. *Venit igitur a exemplaritate in arte eterna*, » *secundum quam res habent aptitudinem et abitudinem ad invicem* » *ad illius eternæ artis rappresentationem*. Omnis igitur, ut dicit » Augustinus in libro de vera religione, *vere ratiocinantis lumen* » accenditur ab illa veritate (è il lume della ragione e non dell'infinito diritto di Dio che secondo il lodato Dottore, viene acceso » dall'eterna verità) et ad ipsam pervenire (per mezzo del qual lume di ragione si arriva, cioè col raziocinio finalmente alla stessa » verità, Dio). Ex quo manifeste apparet quod conjunctus sit intellectus noster ipsi æternææ veritati (cioè mediatamente) dum nisi » per illam docentem (sempre mediatamente) nihil verum potest certitudinaliter capere » (Itin. cap. 3).

426. Si insta ancora: secondo il lodato santo Dottore non si può conoscere alcuna cosa senza la previa notizia dell'ente per sè (Itin. cap. 3). Ora l'ente per sè è Dio. Dunque senza la previa notizia di Dio nulla può intendersi, ed è quindi la prima.

Rispondo, distinguendo la maggiore; secondo il lodato santo Dottore non si può conoscere alcuna cosa in qualche grado senza previa

nolizia dell'ente per sè, nego; non si può conoscere alcuna cosa pienamente senza la previa notizia dell'ente per sè, suddistinguo; dell'ente per sè cioè comune o analogo, come S. Bonaventura cogli scolastici lo denomina, concedo; dell'ente per sè, cioè assoluto creante il mondo, nego. Ora l'ente per sè, cioè comune e analogo è Dio, nego; l'ente assoluto creante il mondo, concedo. Laonde nego conseguenza e conseguente.

La dottrina del santo Dottore nel luogo citato è la seguente. Secondo lui si può bensì conoscere qualche cosa senza la notizia dell'ente per sè, cioè comune, e da lui chiamato *analogo* nel linguaggio scolastico, ma la cognizione piena delle speciali sostanze, cioè, quella espressa per la definizione loro non è possibile senza la notizia dell'ente comune presupposto in ogni definizione. L'ente per sè, cioè comune, viene poi da lui diviso in ente incompiuto e compiuto, in imperfetto e perfetto; in ente in potenza e in ente in atto; in ente da un altro, e in ente da sè (che tanto vale in linguaggio scolastico *ens per illud et ens per sè)* e così prosiegue per un buon tratto. Ora l'ente comune essendo divisibile al modo detto non può essere Dio, il quale secondo il santo Dottore e la verità è atto purissimo ed assoluto. Dunque secondo lui è ben necessaria la previa notizia dell'ente comune ad aver la piena cognizione e definizione delle speciali sostanze, ma la notizia di Dio non già. Sebbene sarà meglio sottopporre all'occhio del lettore il passo del Santo. « Operatio autem virtutis intellectivæ est in perceptione intellectus terminorum propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata cum comprehendit quid est unumquodque per diffinitionem. Sed diffinitio habet fieri per superiora et illa per superiora diffiniri habent, usquequo veniatur ad superna et generalissima (qui si insegna che dai particolari si sale all'universale e all'ente comune per astrazione), quibus ignoratis non possunt intelligi diffinitive inferiora » (qui si stabilisce che senza la notizia dell'ente comune conosciuto per via di astrazione dai particolari non possono nè formarsi, nè intendersi le definizioni di essi particolari o *inferiori*). « Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se » (qui l'*ens per se* è preso in significato di *ens secundum se* degli scolastici, cioè comunissimo ed è diverso dallo spiegato di sopra, siccome il genere della specie come risulta evidentemente dal contesto il quale parla dell'ente necessario a formare le definizioni di ogni ente finito e infinito ecc.) « non potest plene sciri diffinito alicujus specialis substantiæ. Nec aus per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quæ sunt unum, verum, bonum » (dunque secondo il santo Dottore prima di conoscere la divisione dell'ente nelle sue classi, bisogna avere notizia non solo dell'ente comune, ma anche dell'uno, del vero e del buono). « Ens autem (intendi *ens per se*, cioè comune) cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum; ut ens in potentia et ut ens in actu; ut ens secundum quid et ut ens simpliciter; ut ens in parte et ut ens totaliter; ut ens transiens et ut ens manens; ut ens per illud et ut ens per

» se; ut ens permixtum non enti et ut ens purum; ut ens dependens
» et ut ens absolutum; ut ens posterius et ut ens prius; ut ens mu-
» tabile et ut ens immutabile; ut ens simplex et ut ens composi-
» tum: cum privationes et defectus, nullatenus possint cognosci nisi
» per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens in-
» tellectum alicujus entium creatorum nisi juvetur ab intellectu entis
» purissimi actualissimi completissimi et absoluti; quod est simplici-
» ter et æternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puri-
» tate. Quomodo autem sciret intellectus hoc esse ens defectivum et
» incompletum si nullam haberet cognitionem entis absque omni de-
» fectu? » (Itin. in Deum, cap. 3.°).

427. Ma nel passo arrecato il santo Dottore afferma che il nostro intelletto non può risolvere il concetto di alcun ente creato in quello dell' ente comune, senza essere aiutato dal concetto dell' ente purissimo, attualissimo, complutissimo e assoluto il quale, è l'ente eterno, in cui dimorano le ragioni di tutte le cose, cioè Dio. « Non venit « intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium, etc. »

Rispondo distinguendo l' asserzione: Il santo Dottore afferma che il nostro intelletto non può risolvere imperfettamente il concetto di alcun ente creato in quello di ente comune senza essere aiutato dal concetto dell'ente purissimo, ecc.; nego; afferma che non può risolverlo perfettamente senza esser aiutato dal concetto dell'ente purissimo, ecc., concedo. Poichè il Santo dice: « non venit intellectus noster, ut plene resolvens » e non già semplicemente, « ut resolvens » cioè perfettamente.

428. Sia pure, si ripiglierà: ma il santo Dottore dice che non si può conoscere che questo è ente difettivo e incompleto senza la cognizione dell' ente scevro di difetti.

Rispondo distinguendo l'asserzione: il santo Dottore dice che non si può conoscere che questo, per esempio, la tal cosa è ente senza la cognizione dell' ente scevro di difetti, nego; dice che non si può conoscere che questo è ente difettivo senza la cognizione dell'ente scevro di difetti, suddistinguo; senza la cognizione astrattiva dell' ente astrattamente considerato scevro di difetti, concedo; senza la cognizione intuitiva dell'ente concreto scevro di difetti, nego. E per fermo il santo Dottore adduce per ragione dell' asserzione che un contrario non può conoscersi senza l' altro: *cum privationes et defectus non possint cognosci nisi per positiones*, etc. Ora la cognizione intuitiva di un contrario non esige la cognizione intuitiva dell' altro, ma soltanto l' astrattiva. Così se miro un artefatto, per esempio, un libro, sono costretto, se lo miro come artefatto, a pensare l'autore; ma lo intuisco io per questo? Dunque non può dirsi che S. Bonaventura colla precedente asserzione insegni l'intuito diretto di Dio e molto meno di Dio creante il mondo.

429. Si dirà finalmente che il Santo afferma 1.° che l' ente non può pensarsi non esistente: 2.° e quindi che l'ente che cade il primo nell' intelletto è quello, che è puro atto ossia Dio (Itin. in Deum, cap. 5).

Rispondo al primo: il Santo afferma che l'ente commo non può pensarsi non esistente, nego; afferma che l'ente senza difetti non può pensarsi non esistente, suddistinguo; afferma con ciò che dal concetto di ente senza difetti si può dimostrare l'esistenza reale di Dio al modo di S. Anselmo, di Leibnizio e di altri, si può concedere; afferma con ciò che s'intuisca direttamente e immediatamente Dio esistente creante il mondo alla maniera degli ontologi, nego.

Da ciò siegue la risposta al secondo: il Santo afferma che l'ente che cade il primo nell'intelletto avanti la divisione dell'ente comuno fatta dal medesimo santo nel testo sopraccitato (426) è quello che è puro atto ossia Dio, nego; afferma che l'ente che cade il primo nell'intelletto dopo la menzionata divisione, è quello che è puro atto, suddistinguo: afferma che l'intelletto ha il concetto dell'ente puro atto, da cui si può dimostrare l'esistenza reale di Dio, si può concedere; afferma che l'intelletto ha l'intuito diretto ed immediato di Dio esistente creante il mondo, nego.

S. Bonaventura nel luogo citato tenta di provare l'esistenza di Dio dal concetto di ente puro e senza difetti, e dietro la divisione dell'ente comune da lui esposta nel capo 3.° e da noi sopraccitata (426) fa il ragionamento seguente. Se ben consideriamo l'ente purissimo ottenuto dopo la divisione dell'ente comune, troviamo che esclude ogni difetto, ogni potenzialità, in somma ogni non essere. Ora l'escludere ogni non essere è includere ogni maniera di essere e però anche la reale esistenza. Dunque dal concetto di ente purissimo siamo necessitati a conchiudere che esso ente purissimo esiste. Ma le privazioni o meglio il non essere non può intendersi dall'intelletto se non per l'essere, e l'essere in potenza se non per l'essere in atto. Dunque di tutti gli esseri, in cui è diviso l'ente comune, il primo che è inteso dall'intelletto o che cade nell'intelletto è quell'essere che è puro atto esistente. Questo ente puro atto esistente non è alcuno degli enti particolari circoscritti, perchè sono potenziali, nè è l'ente comune o analogo, perchè sebbene conosciuto avanti all'ente puro atto, nulla tiene però dell'atto, non essendo esistente. Rimane dunque che quell'ente, il quale cade il primo nell'intelletto dopo la prefata divisione dell'ente comune, sia Dio.

Che questo sia il ragionamento di S. Bonaventura apparirà dal passo seguente. « Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae » unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse, et videat ipsum esse » adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia » ipsum est purissimum, non occurrit nisi in plena fuga non esse: » sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil » habet de esse, nec de ejus conditionibus; sic e contra, ipsum esse » nihil habet de non esse; nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem » rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non » esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse: » esse autem, non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut » intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu » (è evidente che qui il discorso suppone la divisione dell'ente comune

riportata già testualmente (426), poichè il non ente in genere non si può intendere se non per l'ente in genere, come pure l'ente potenziale senza l'attuale, siccome tosto il Santo soggiunge). « Si igitur » non ens non potest intelligi nisi per ens » (nel linguaggio scolastico vale lo stesso che dire: si igitur *non ens in genere* non potest intelligi, nisi per ens in genere) « *et ens in potentia, non nisi* » *per ens in actu et esse nominat ipsum purum actum entis;* » esse igitur est quod primo cadit in intellectum, et illud esse est » quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod » est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse » analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est » (l'ente analogo o comune si divide in potenziale e attuale e nel senso di tale divisione, *minime habet de actu*, etc.) « Restat igitur quod » illud esse, est esse divinum ». Itin. in Deum cap. 5.° S. Bonaventurae Opusculorum, tom. 2. Lugduni, 1647.

430. Che S. Bonaventura non ammetta l'intuito immediato di Dio risulta evidentemente anche dalle altre sue opere, dalle quali citeremo alcuni passi.

Primo dal *Breviloquio* e *Centiloquio* brevi *Somme teologiche*. Nella prima dice: « Ipsa (Theologia) etiam sola est sapientia per» fecta, quae incipit a causa summa ut est principium causatorum, » *ubi terminatur cognitio philosophica*, etc. (prima pars, cap. I). » Qui il santo Dottore è tanto ontologo quanto il cominciare è il finire. Altrove (cap. V) dopo aver detto che Dio è incircoscrittibile, incorporeo e invisibile, soggiunge che si manifesta però sempre a noi generalmente, cioè a tutti per gli effetti naturali e particolarmente per gli effetti della grazia soprannaturale. « Reddit autem se manifestum » et notum *generaliter* per universitatem suorum effectuum ab ipso » emanantium, in quibus dicitur esse per essentiam, potentiam et » praesentiam, quod se extendit ad omnia creata. Reddit etiam se » *specialiter* notum, per aliquos effectus, qui in ipsum specialiter » ducunt, ratione quorum dicitur habitare, apparere, descendere, mitti » et mittere ». Dunque Dio si manifesta sempre per gli effetti o a posteriori. In altro luogo (Brevil. pars 4., cap. VI) dice che Cristo conobbe le cose nell'arte divina in quanto Dio e in quanto comprensore solamente, e novera cinque guise di scienze. « Hinc est quod ne» cessarium fuit ad perfectam sapientiae plenitudinem, quinque mo» dos praedictos reperiri in Christo Deo et homine ut in *arte aeterna* » cognosceret res et per naturam Deitatis et per gloriam comprehen» sionis: in mente autem sua per habitum naturalem et innatum » (cioè *secundum naturam integram, cujusmodi fuit in Adam*, come » ha detto fino dal principio del capo) « sicut cognoverunt Adam » et Eva et Angeli: et per habitum gratuitum et infusum, sicut » sancti Dei per Spiritum sanctum illuminati: *in proprio vero ge-* » *nere cognosceret via sensus et memoriae et experientiae*, quae » in nobis facit rem incognitam cognosci, in Christo vero rem co» gnitam secundum unum modum, cognosci fecit secundum alium » modum. » Il medesimo ripete nel Centiloquio, sec. XXIX, tertiae

partis. « Debuit quidem in Christo esse quintuplex iste modus. Nam » res habent esse in *eterna arte*, *in humana mente et in proprio* » *genere*. In arte cognovit res per naturam Divinitatis et per glo- » riam comprehensionis. In mente per habitum naturalem sive in- » natum (secundum naturam integram), sicut cognoverant angeli; » per habitum gratuitum et infusum, sicut cognoverunt sancti Dei » per Spiritum Sanctum illuminati. *In proprio genere cognovit via* » *sensus et memoriae et experientiae*, *quae in nobis facit rem* » *incognitam cognosci in Christo; autem rem cognitam secundum* » *unum*, *fecit per modum alium esse notam* ». Se Cristo non ha comune con noi che la quinta maniera di scienza, secondo il santo Dottore, è evidente che la sua dottrina è opposta a quella degli ontologi.

Secondo, dal compendio Theologicae veritatis, lib. 1.° cap. I. sul fine, dove così scrive « Sexto Deum esse ratio naturalis dictat, quae » *per effectum in cognitionem causae pervenit*. *Omne namque crea-* » *tum indiget alio ut sit*, *et illud iterum alio ut sit et ita erit ut* » *in infinitum procedere*, *vel erit ibi circulus*, *vel pervenietur ad* » *aliquid quod sit causa omnium*. Circulus autem non in rebus sin- » gulis; quoniam oporteret aliquid esse prius et posterius se ipso, » nec erit processus in infinitum, quia universitas creaturarum tota » causata est sive finita, sive infinita; ergo indiget alio ut sit, » quod erit extra universitatem causatorum; et hoc Deus est a quo » fluunt omnia. » Non è ella questa la dimostrazione solita a posteriori? Nel capo XVI dello stesso libro afferma che « est... in- » telligentia nostra ad illam lucem inaccessibilem, *multo minus* quam » visus noctuae, vel vespertilionis ad lucem, unde dicitur in Psalmo. » Ambulavit super pennas ventorum, hoc est, super intelligentias » etiam angelicas. » E più sotto nello stesso capo scrive: « Videmus » *nunc per speculum*, *scilicet creaturarum quae modo sunt spe-* » *culum Creatoris* in praesenti; sic e converso *ipse Deus erit spe-* » *culum* creaturarum *in futuro* in quo omnia videbimus, quae ad » gaudium nostrum pertinebunt ». S. Bonaventura non poteva con più esattezza esprimere l'opposizione sua agli ontologi.

In ultimo apparisce dalla ragione che adduce a favore della sentenza contraria agli ontologi nel lib. 1.° della sentenza dist. 3. espressa colle seguenti parole: « cum Deus tamquam lux summe spiritualis » non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu, quasi ma- » teriali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, scilicet, per crea- » turas. » Secondo il santo Dottore il nostro intelletto non può intuire di presente l'essere divino perchè essendo luce sommamente spirituale e fuori della materia non può essere oggetto naturale e proporzionato all'intelletto nostro avente ora l'essere nella materia. Ora non è ella questa la dottrina esposta da noi (317, 413). Ciò posto diciamo che se vuolsi sapere la vera sentenza scientifica del santo Dottore intorno al modo naturale nostro di conoscer Dio, si debbono consultare le opere scientifiche e non le ascetiche secondo i dettati della buona critica. Ora dalle prime abbiamo veduto seb-

bene brevemente che risulta aver lui seguito la sentenza contraria agli ontologi. Dunque essi non possono con ragione dire di aver S. Bonaventura dalla loro. Nell' Itinerario della mente in Dio poi, opera ascetica, non esprime tutt' al più se non che tiene per buona la dimostrazione di S. Anselmo, la quale è ben lungi dall'ontologismo.

Il Gioberti dice che il Gersone ha inteso l'Itinerarium di S. Bonaventura nel senso favorevole agli ontologi e cita l'opera de Myst. Theol. specul. Ma di grazia si legga nel libro VI dell'opera scientifica: Summa Theologica et canonica. Ioannis Gerson (Venetiis, MDLXXXVII) la quistione, avente questo titolo: *Conclusio. Angelus per cognitionem naturalem divinam essentiam non cognovit in seipsa*, e si vedrà come la pensasse Gersone. Ecco le sue parole « Quaeritur » utrum Angelus per cognitionem naturalem divinam essentiam co» gnoverit in seipsa.

» Solutio. Dicendum est quod non, quia hæc cognitio est pri» mum præmium, quo habito mens creata quiescit perfecte. *Hanc » autem nemo obtinet* nisi *gratuita. Dei influentia. quia divina » lux est inaccessibilis viribus omnis naturæ creante.* Et ideo per » *quandam benignatis condescensionem facit se cognitosci, ita quod » in illa cognitione cognoscens multo plus agitur, quam agat, » illa autem* condescensio bonitatis non dicit divinæ essentia humi» liationem, quia minorari non potest, sed dicit alicujus radii mis» sionem secundum Bonavent. supra secundum sentent » Se l'intuir Dio è cosa superiore alle forze tutte non solo degli angeli, ma ancora dell'intera natura creata, al dir di Gersone, giacchè l' essenza e l'essere presso la scuola è tutt'uno, ne segue che quest'autore, il quale si professa fedele seguace di S. Bonaventura, non tiene il detto Santo favorevole agli ontologi.

431. Si obbietta in fine che S. Agostino ha ammesso che l' uomo conosce le cose nelle ragioni eterne, cioè in Dio. Ma si risponde distinguendo l' asserzione: il santo Dottore ha ammesso che l'uomo conosce le cose nelle ragioni eterne, ossia in Dio in quanto l'intelletto umano è fatto a simiglianza dell'intelletto di Dio, in cui sono le ragioni eterne delle cose, si concede; ha ammesso che conosce le cose in Dio, come in oggetto, conosciuto il quale conosce le cose in Dio, come in oggetto, conosciuto il quale conosce anco le cose, come chi vede lo specchio, vede anco la propria imagine, suddistinguo; ha ammesso che l'uomo conosce le cose al detto modo, nella vita presente, nego: nella futura, ancora suddistinguo; ha ammesso che così le conoscerà l' uomo giusto e mondo di cuore per grazia sopranaturale, concedo; che le conoscerà ogni uomo senza grazia, nego. Si legga il libro *De Videndo Deo* di S. Agostino e l'articolo V della quistione LXXXIV della prima parte della Somma di S. Tommaso e tosto si vedrà che la sentenza di S. Agostino è la esposta ora da noi.

A chi dicesse che i sullodati santi Dottori danno la dimostrazione dell' esistenza di Dio a posteriori, supponendo l' ordine diretto e in-

tuitivo, rispondiamo primo che essendo la distinzione dell' ordine riflessivo e intuitivo per ipotesi di prima rilevanza, se i ricordati santi Dottori l' ammettevano la doveano insegnare daudone brevemente almeno alcun cenno: tanto più che in sì fatte cose sono accuratissimi e scendono fino alle divisioni e distinzioni le più minute e di minore importanza. Ma tuttavia essi non ne fanno il minimo cenno. Dunque la distinzione dei menzionati due ordini non era da loro supposta nella dimostrazione a posteriori dell' esistenza di Dio. In secondo luogo diciamo che non ne hanno parlato, nè l' hanno supposta, perchè è falsa, come si è dimostrato di sopra (423, 424), e però è insussistente affatto ed il Gioberti medesimo in buona sostanza non ammette se non la cognizione di Dio dataci dalla dimostrazione a posteriori; poichè « in che modo domanda » egli, si può pensare la creazione? In un solo; cioè pensando » l' esistenza come avente la ragione presenziale della sua realtà non » in sè stessa, ma nell' ente che l' anima e penetra tutta (416). »

Secondo Malebranche tutte le idee « o vengono dagli stessi corpi » od oggetti, ovvero l' anima nostra ha il potere di produrre le » idee; ovvero Dio le ha prodotte insieme con lei nel crearla: » o le produce ogni volta che si pensa a qualche oggetto: o l' a- » nima ha in sè tutte le perfezioni ch' ella vede in codesti corpi, » o finalmente è unita ad un essere tutto perfetto e che racchiude » generalmente tutte le perfezioni intelligibili, o tutte le idee degli » enti creati. Uno di questi casi deve necessariamente aver luogo » nella conoscenza degli oggetti. » Buhle, Storia della filosofia, Tom. VIII. Ora Malebranche rigetta tutti i membri di questa disgiuntiva, salvo l' ultimo, in cui stabilisce la visione immediata di Dio quanto alle idee astratte, come V. Gioberti. Sopra di che solo diremo primo, che questa visione è falsa per le stesse ragioni che è tale l' intuito del Gioberti. Secondo, che Malebranche non fa una disgiuntiva completa, avendo trascurato di dimostrar falsa la formazione delle idee per astrazione nel modo già spiegato. Terzo, che sebbene gli spiriti creati non valgano a produrre sostanze spirituali, come neppure le materiali, pure è falso che non sieno capaci di produrre degli atti spirituali, con i quali intendono e vogliono, cioè le idee e i voleri, poichè il contrario è sì falso, come l' occasionalismo (224), in forza del quale Malebranche è costretto a riconoscere di fatto se non in parole che Dio crea in noi le cognizioni. Quarto, che in Dio non v' ha distinzione d' idee essendovi una perfetta, totale e infinita identità. Ora se le idee delle cose vengono apprese in Dio distinte tra loro, come tra loro vanno distinte le cose stesse, dovrebbonvi anche essere di quel modo. Dunque è falso che si apprendano immediatamente in Dio.

DISCUSSIONE XVII.

DEL SISTEMA DELLE IDEE INNATE.

432. Secondo l' ordine di partizione segnato innanzi (376) diremo nella presente discussione brevemente del sistema delle idee innate dimostrando innanzi tratto : 1.° che nessuna idea è innata : 2.° e che tutte sono acquistate dietro i dati dell' esperienza esterna ed interna con l' attività dell' astrazione , dell' intelligenza e della ragione.

Prova della parte I. L' uomo sa per coscienza d' ignorare e di non potere affatto conoscere que' corpi , e quelle qualità corporee, che non cadon sotto i suoi sensi esterni (318) : ora se tutte le idee fossero innate si avrebbero da tutti anche le idee de' corpi e qualità menzionate : così i ciechi e i sordi dalla nascita aver dovrebbero le idee almeno astratte dei diversi colori e suoni. Dunque alcune idee non sono innate. Più. La varietà degli stati interni del nostro spirito non ci si fa conoscere che successivamente : poichè non abbiamo insieme il sentimento della fame e della saturità : della stanchezza e del riposo : del caldo e del freddo e via discorrendo. Ma se tutte le idee fossero innate ciò non accadrebbe. Dunque non tutte le nostre idee sono innate. Inoltre di questi modi del me non abbiamo neppure le idee astratte avanti l' esperienza. Dunque molte idee non sono innate.

Ma noi facciamo un passo più avanti e affermiamo che nessuna idea è innata. Poichè o le idee sono innate in potenza e allora abbiamo lo scopo ; ovveramente in atto. Ma ogni idea è principio, con cui conosciamo le cose (324 325). Dunque se le idee sono innate in atto , esse sono principio in atto , mercè di cui conosciamo le cose. Ma il principio in atto , con cui conosciamo le cose, ripugna che non costituisca il nostro intelletto conoscente in atto le cose. Dunque se le idee sono innate in atto , sempre dobbiamo conoscere in atto le cose. Ma ciò è falso ; poichè la natura dell' uomo è di passare dalla potenza all' atto , e non sempre pensa , nè ha sempre le stesse cognizioni. Dunque è falso che abbia idee innate in atto. Si conferma. Se avessimo le idee innate in atto, non potremmo non conoscere sempre le stesse cose e ci sarebbe del tutto impossibile distornarne il pensiero , come chi avesse gli occhi sani sempre aperti sopra un oggetto visibile mai non potrebbe non vederlo. Ma ciò è falso. Dunque falso è il sistema delle idee innate in atto. Più. Se le idee fossero innate noi dovremmo conoscere le cose indipendentemente da esse ; cosicchè quando le cose subissero un cambiamento , o venissero distrutte , noi non potremmo mai conoscere tutto ciò. Ora ciò ripugna alla natura dell' idea , principio di conoscere l' essere qual è, ossia il vero ; e inoltre noi conosciamo i cambiamenti delle cose sì nel soggetto , sì nell' oggetto in quanto almeno veniamo modificati. Dunque il sistema delle idee innate è falso. Si conferma. Da ciò pure risulta che , se poste le idee in-

nate, le nostre conoscenze sono indipendenti dalle cose, esse sono soggettive e non oggettive e perciò il sistema delle idee innate è idealistico, o per conseguente falso. Più. Se le idee sono innate in atto, l'anima può naturalmente giudicare, ragionare e volere e però tendere al fine senza bisogno delle funzioni sensitive e del corpo, e l'unione allora riesce per lo meno innaturale. Ma ciò è falso (355, 363). Dunque è falso il sistema delle idee innate in atto. Più. Noi avremmo nella detta ipotesi delle cognizioni anche senza l'aiuto della percezione sensibile e quindi puramente spirituali, poichè le idee non sarebbero formate per astrazione dalla sensazione. Ora ciò non accade (317, 348). Dunque è falso il sistema delle idee innate. Più. Se le idee sono innate in atto, quelle degli oggetti spirituali dovrebbero farceli conoscere direttamente e non indirettamente, cioè per rimozione delle proprietà materiali. Ora ciò non si verifica. Dunque le idee non sono innate in atto. Più. Non si può asseguare una causa, per ispiegare l'obblivione di tali idee; poichè se sono esse nate o meglio create da Dio con l'intelletto, come non si smarrisce l'intelletto, così neppur si dovrebbero smarrire o dimenticar le idee. Dunque non sono innate. Il dire che ciò avviene per l'unione dell'anima col corpo è assurdo per tre capi. Primo, perchè avere l'idee innate in atto è conoscere in atto, come ora si è detto; ma se la cognizione è impedita dall'unione dell'anima col corpo, bisogna ammettere che le idee non sono innate in atto; giacchè in atto non si conosce. Dunque dovrebbero essere e insieme non essere innate in atto. Secondo, se la unione impedisce la cognizione, o ciò avviene perchè l'unione le fa passare allo stato di potenza, o perchè le fa passare allo stato di abito. Ma è assurdo il primo perchè ciò che è determinato da natura non si cambia senza distrugger la natura, e perchè sarebbero state infuse inutilmente. È assurdo l'altro per la prima ragione or detta, e perchè le dovremmo poter richiamare come le altre senza l'uso de' sensi, e però i sordi e i ciechi nati dovrebbero poter richiamare le idee de' suoni e de' colori. Terzo, perchè se le idee delle cose sono innate in atto, è naturale all'anima il conoscerle per tal mezzo. Ora l'operazione naturale e specifica di un essere non può venir totalmente impedita da ciò che è secondo la natura di quel medesimo essere, poichè sarebbe a lui naturale il non avere ciò che è naturale in lui. Dunque se l'anima ha le idee innate in atto e viene impedita di conoscere per esse dall'unione col corpo, segue che essa unione non è naturale, il che è assurdo (355, 363). Non si possono dunque ammettere idee innate. In fine si conviene all'uomo essere innato il sentimento confuso e indistinto di sè stesso, necessario a costituirlo vivente animal ragionevole: ma rispetto al conoscere non altro si esige di innato fuorchè le facoltà atte a conoscere, e presente il loro oggetto proporzionato: poichè gli elementi integrali di ogni cognizione sono il poter di conoscere e l'oggetto presente conoscibile: posti i quali ripugna che non sorga la cognizione. Ora per la sensibilità esterna ed interna e per la coscienza si fanno

presenti all'intelligenza e ragione dell'uomo tutti gli oggetti concreti, e per la facoltà di astrarre (detta dagli scolastici *intelletto agente*) si fanno presenti alle mentovate facoltà tutti gli oggetti comuni e universali, dai quali come è stato dimostrato nella discussione VI precedente, ponno formarsi tutte le idee individuali e universali e tutti i giudizii immediati e mediati. Dunque a spiegare le umane conoscenze inutile affatto e superflua torna l'ipotesi delle idee innate. Ma un mezzo naturale inutile affatto al fine e superfluo ripugna. L'ipotesi dunque delle idee innate è assurda.

Forse taluno dirà: non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto: ma l'atto di lui è il conoscere; dunque non può concepirsi intelletto umano reale senza un qualche atto di conoscere.

Rispondo, distinguendo la maggiore: non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto, che lo costituisce facoltà o potere reale di conoscere, concedo; poichè un potere ch'è nulla è un potere che nulla può, cioè un potere contraddittorio; non può concepirsi intelletto umano reale se non ha l'atto che lo costituisce operante, suddistinguo: se esso è il suo operare, concedo: se non è il suo operare, nego. Ora il primo è assurdo, come è assurdo che il potere creato di operare sia l'atto di operare. Dunque è assurdo il dire che l'intelletto umano reale non possa concepirsi senza un qualche atto di conoscere. Distinguo poi la minore: l'atto del suo essere è il conoscere, nego; l'atto del suo operare è il conoscere, concedo. Quindi nego conseguente e consegnenza. Si ripiglierà forse che se l'intelletto non ha per sua natura qualche cognizione è per natura cieco. Ma si risponde che sarà cieco per natura se non è per natura poter conoscere, si concede; se è per natura poter di conoscere, si nega. Gli uomini quando dormono o sono nella perfetta oscurità veggono essi forse cogli occhi? eppure non sono ciechi, perchè non sono privi del potere di vedere sebbene non abbiano una qualche visione perenne per natura.

Esposizione della parte II. Non essendo innate le idee segue che sono tutte aquistate dietro i dati dell'esperienza esterna ed interna con l'attività dell'astrazione dell'intelligenza e della ragione.

433. Intorno alle idee innate limiteremo il nostro discorso al sistema del Rosmini dopo di aver esposto 1.° il sistema di Platone: 2.° la sua confutazione: 3.° e qualche riflessione sopra Cartesio e Leibnizio.

Esposizione della parte I. Platone ammettendo da una parte che il materiale non poteva mutare una facoltà spirituale, e dall'altra che l'intelletto era facoltà spirituale, ed anche il senso benchè meno, stabilì che l'intelletto è la facoltà di conoscere le forme spirituali, eterne, immutabili delle cose e separate dalla materia; che il senso è la facoltà di produrre in sè e da sè la specie degli oggetti sensibili e che gli oggetti materiali operano sugli organi soltanto, i quali eccitano il senso a produrre in sè le specie sensibili, e dietro l'attuazione del senso l'intelletto, quasi riscuotendosi dal sonno, rivolgesi alla considerazione delle forme separate dette da lui idee, cioè forme delle cose (vedi S. Tommaso vol. II della parte prima della Somma Teolog., Quest. 84, art. VI.) A queste forme spirituali separate partecipava

la materia per essere e l'intelletto per conoscere, e intendere (ivi, art. IV). E come poneva Platone che le forme sensibili, esistenti nella materia, e danti origine ai diversi corpi particolari, venissero prodotte dalle forme o idee spirituali e separate, non altrimenti che come loro proprie similitudini; così anco poneva che le dette forme spirituali o separate producessero nell'intelletto delle specie intelligibili, come altrettante loro similitudini, mercè delle quali esso intelletto conosceva le dette forme separate (ivi, art. I e IV). Donde avveniva che come la materia partecipando alle forme separate, per esempio, di pietra, di cedro, di cavallo; così l'intelletto partecipando alle ricordate forme separate addivenivane conoscitore (ivi, art. I).

Esposizione della parte II. Le forme per sè sussistenti spirituali separate, eterne, immutabili e cagioni degli esseri particolari sono assurde, come è assurdo il porre più cagioni creatrici: dunque il sistema platonico è pure assurdo. Più. Simili forme o sono enti astratti e comuni o no: se esse sono enti astratti non esistono in sè stesse fuori dell'intelletto, che le contempla: se sono enti concreti non valgono a spiegare il fatto dei concetti universali, e per esse le cose esistenti non possono conoscersi. Più. Non si ponno in questo sistema conoscere per intelletto nè l'io co' suoi modi, nè gli oggetti esterni colle loro qualità e mutazioni, non il moto, non il tempo, in breve non si possono conoscere le verità contingenti, ma soltanto le necessarie. Ciò è falso. Dunque è pur falso questo sistema. Più. La sensazione in questo sistema è soggettiva a un di presso come nel sistema del Reid (385). Ciò è assurdo. Dunque pecca d'assurdità anche da questo lato. Più. La sensazione non serve nel presente sistema a formare le idee; anzi l'unione dell'anima col corpo le fa dimenticare. Ma ciò, come è detto di sopra, suppone l'unione dell'anima col corpo contro natura, il che è falso. Dunque il sistema platonico è falso. In fine si può dimostrar falso cogli argomenti generali esposti di sopra.

Esposizione della parte III. Nelle scritture di Cartesio s'incontrano luoghi, ove pare riconosca delle idee innate e specialmente quella di Dio. Nella risposta al programma belgico dice di aver chiamate innate quelle idee o pensieri che non vengono dagli oggetti o dall'arbitrio ma dalla sola facoltà di pensare. In somma Cartesio non si è espresso con chiarezza e precisione intorno a ciò. Leibnizio pare che stimasse innata l'idea dell'universo. Ma nei nuovi saggi sull'intendimento dice « che le idee e le verità sono innate in noi, siccome inclinazioni, disposizioni, abitudini, o virtualità naturali e non già siccome azioni; quantunque queste virtualità sien pur sempre accompagnate di qualche azione, sovente insensibile, che a quelle risponde. » (Vedi Rosmini, Nuovo Saggio, sez. 4, cap. II, art. I). Dalle quali parole sembra che Leibnizio propendesse verso la sentenza, che pone un'interna attività di formar le idee, quale è stata da noi spiegata. Si può intorno a ciò consultare l'opera di Vincenzo De Grazia sulla Logica di Hegel e su la filosofia speculativa.

Del resto chi stimasse che questi due filosofi ammettessero idee innate e volesse confutarli, applichi le ragioni già arrecate (432, 433),

Qui non aggiungiamo che un solo argomento. L'idee di cui l'uomo è capace o sono tutte innate in atto, ovvero tutte innate in potenza, e in fine in parte sono innate in atto, e in parte in potenza. Il primo membro è assurdo, perchè l'uomo, come osserva Malebranche è capace di un numero indefinito di idee. Il terzo si potrebbe ammettere se non nel caso che qualche idea innata in atto fosse necessaria ad acquistar le altre, come vuole il Rosmini: ma ciò è stato già dimostrato falso 321. 432) e verrà ancora viemmaggiormente chiarito nella confutazione del sistema del dotto autore. Resta dunque vero solamente il secondo.

434. Per meglio riuscire a conseguire l'intelligenza della teoria Rosminiana ed insieme tenerci entro i confini della brevità conveniente procureremo di seguire il consiglio dell'autore, che è di distinguere primo la sensazione dalla percezione sensitiva: secondo l'idea del giudizio sulla sussistenza della cosa: terzo la percezione sensitiva dalla intellettiva; in fine un atto dello spirito dall'avvertenza dell'atto (Nuovo Sagg.. sez. 6, parte sesta, cap. III). Ciò premesso cominceremo dall'esporre 1.° i principii metodici da lui seguiti in tale ricerca: 2.° che bisogna ammettere, a senno di lui, qualche idea innata: 3.° la quale è l'idea di esistenza o di ente possibile o ideale (Sez. 5, parte prima, cap. III, art. I) semplice, uno, universale, necessario, immutabile, eterno (ivi).

Esposizione della parte I. Secondo l'autore prelodato nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si ha da assumere nè più nè meno di quanto è necessario a renderne piena ragione (Op. cit., Sez. 1., cap. I).

Esposizione della parte II. Non torna possibile fare un giudizio, dice l'autore, se non si ha già avanti l'idea generale del predicato che nel giudizio viene congiunto al soggetto: p. e., non si può affermare che questo foglio di carta è bianco, dove avanti non possseggasi l'idea di bianchezza. Ora non si può ammettere se non o che tale idea è acquistata per astrazione, o che è formata per il giudizio dalla mente o in fine che preesiste a qualunque operazione della mente. Ma il Rosmini rigetta il primo supposto per la ragione già altrove da noi esposta e confutata (321): rigetta il secondo, perchè siccome il giudizio è l'atto col quale la mente unisce al soggetto il predicato, idea generale, così sempre la suppone e non la forma. Resta dunque il terzo supposto, cioè, che qualche idea preesista a qualunque operazione mentale e sia innata.

***Esposizione** della parte III.* L'uomo non può pensare cosa alcuna senza l'idea dell'essere o esistenza comune: così, p. e., se da Maurizio levo coll'astrazione prima le qualità proprie che lo costituiscono individuo, e poi quelle che lo costituiscono successivamente uomo, animale vegetabile, corpo, arrivo finalmente all'essere, o all'esistenza: se levo l'essere, il pensiere torna impossibile. Ora il non poter pensare senza l'idea dell'essere o esistenza comune è non aver la facoltà di pensare. L'idea dell'ente è dunque innata come la facoltà di pensare (Sez. 5, cap. II, art. V).

435. Si deve però avanti tutto notare la differenza 1.° tra l'esistenza possibile e l'esistenza reale: 2.° tra l'idea della cosa e il giudizio sulla esistenza della cosa: 3.° conseguenza.

Esposizione della parte I. « Dicendo esistenza (Sez. 5, parte seconda, cap. IV, art. IV) dico un'attualità...... Ma quest'atto di esistere ha due modi: io lo posso pensare non applicandolo a nessun ente reale, o applicandolo ad un ente reale. Se penso l'attualità dell'esistenza senza che ella sia applicata ad un ente reale, lo penso la possibilità di enti, e nulla più: ed è questa l'idea innata. Se penso l'attualità dell'esistenza in un ente reale, penso ciò che soglio chiamare sussistenza dell'ente » ed è l'esistenza reale: in breve la prima è l'esistenza realizzabile, e l'altra è l'esistenza realizzata.

Esposizione della parte II. Noi possiamo concepire un essere fornito di tutte le qualità essenziali e accidentali necessarie ad esistere senza però affermare che esista ed allora se ne ha l'idea; ovvero possiamo anco affermare che esiste e così si ha il giudizio sulla sussistenza di esso. Indi nasce che l'idea di una cosa può esser perfetta innanzi all'esistenza reale di essa.

Esposizione della parte III. « Il giudizio adunque sulla sussistenza di una cosa suppone bensì l'idea, ma non è l'idea, della cosa nè nulla aggiugne alla medesima » (luogo cit.)

436. Secondo l'autore 1.° l'idea di ente o di esistenza comune viene per natura unita alle sensazioni degli esseri reali; 2.° si rende così possibile il giudizio primitivo: 3.° e così resta sciolto il problema dell'origine delle idee.

Esposizione della parte I. Quando abbiamo il sentimento o la sensazione di qualche essere reale che agisce in noi e produce certe determinate modificazioni, allora è presente quel tal essere a noi in quanto sensitivi. Ora l'io che sente quel tal ente è pur quello che intuisce l'essere universale. Dunque l'idea dell'essere o esistenza universale viene unita alla sensazione dell'ente particolare per l'unità naturale del me intellettivo e insieme sensitivo. Così quando il sole agisce su miei occhi ho quella determinata sensazione, che ognuno conosce, alla quale per l'unità del mio soggetto intelligente e senziente viene congiunta l'idea di esistenza comune.

Esposizione della parte II. In forza dell'unità del me intelligente senziente l'uomo ha la sensazione di un oggetto particolare unita all'idea di esistenza. Ora essendo la sensazione particolare unita così all'idea di esistenza universale, è atta ad essere soggetto del giudizio; mentre l'altra è atta ad averne il predicato. Dunque se è possibile tale unione è possibile il giudizio primitivo. Ma tale unione è resa possibile dall'identità del me intelligente e senziente. Dunque è possibile il giudizio primitivo.

Esposizione della parte III. La questione proposta era di spiegare la possibilità del giudizio col supporre il minimo di innato, ma insieme bastevole all'uopo. Ora il minimo di innato e bastevole all'uopo è l'idea innata di esistenza comune unita alla sensazione. Dunque con.

l'idea innata di esistenza comune unita alla sensazione si è con esattezza risolta la questione.

437. In questo sistema 1.° per la idea dell'ente comune conosciamo tutti gli enti reali: 2.° l'identità che è tra il soggetto è il predicato, per cui gli enti reali vengono conosciuti è formata dalla mente: 3.° soluzione di una difficoltà.

Esposizione della parte I. Per conoscere una cosa fa mestieri sapere che è ossia affermare l'essere o l'esistenza comune. Ma tale affermazione o giudizio torna possibile solo per l'idea dell'ente comune. Dunque l'idea di esso è il mezzo di conoscere tutti gli enti reali.

Esposizione della parte II. Nel giudizio: ciò che io sento è un ente, o esiste: si afferma l'identità almeno imperfetta del soggetto e del predicato senza della quale è impossibile il giudizio. Ora tale identità non è nei detti due termini, *ma viene formata dalla mente con aggiugnere l'essenza dell'ente all'attività sentita e così la mente concorre a costituire questa attività ente percettibile* senza però ingannarsi « perchè la mente stessa sa ciò che vi aggiugne e ciò che » le è dato onde sa la cosa com'è » (vedi Cantù documenti per la storia universale sistema del Rosmini, 31).

Esposizione della parte III. A concepir l'ente ci vogliono i due termini del seguente giudizio: io percepisco l'ente: ma senza questo giudizio non è possibile percepir l'ente: dunque l'ente si concepisce mediante un giudizio.

Risponde l'autore: ci vogliono i due predetti termini, concedo; ci vuolo la cognizione di amendue i termini, suddistinguo: se la cognizione è riflessa, concedo; se è diretta, nego. Ora il concepire l'ente oggettivo è cognizione diretta; laddove il pronunciare: io percepisco l'ente; è cognizione riflessa e presuppone la concezione diretta dell'ente. Dunque per concepir l'ente non occorre un giudizio (sez. V. parte seconda, cap. V, art. II). Può dunque lo spirito avere un atto senza avvertirlo.

438. Secondo l'autore non bisogna confondere 1.° la materia della cognizione colla forma; 2.° nè l'intelletto colla ragione: 3.° nè il sistema dell'ente possibile col Kantismo.

Esposizione della parte I. Ei chiama forma della cognizione ciò che è necessario e comune ad ogni cognizione o giudizio e però universale. Ora l'idea innata dell'ente comune è necessario e universale, poichè l'idea dell'ente è richiesta in ogni giudizio. Dunque l'idea innata dell'ente è forma della cognizione, ed è a priori. Le sensazioni essendo contingenti e particolari esibiscono la materia della cognizione, la quale è a posteriori (sez. V, parte seconda, cap. I, art. II).

Esposizione della parte II. L'intelletto è la facoltà di vedere l'ente possibile e nulla più. La ragione è « la facoltà di ragionare » e però primieramente di applicare l'ente alle sensazioni, di veder » l'ente determinato ad un modo dalla sensazione offerto, quindi di » cangiare le sensazioni in cognizioni intellettive, in una parola di » formare le idee, aggiungendo la forma alla materia della medesi» ma » (ivi, cap. II, art. I).

Esposizione della parte III. Il Tommaseo nell'esposizione del sistema filosofico del Rosmini uscita a Torino dalla tipografia Ghiringhello e compagni, dopo aver detto che l'idea dell'ente comune è oggettiva, scrive nei seguenti termini a cart. 408 « Così l'autore si salva « dai pericoli del Kantismo. E un po' di Kantismo io glielo avevo » appunto rimproverato in quelle parole: la radice delle cose è nelle » idee. Ma egli le commenta così. Primo. Kant confonde le cose con » le idee: io le distinguo. Secondo. Kant fa le idee soggettive, cioè » dipendenti dal soggetto; io le fo oggettive, superiori al soggetto, o » che a questo impongono leggi » (Vedi anche il Nuovo Sagg., sez. 4.a cap. III, art. XV e XVI).

439. Nel sistema, che stiamo esponendo, noi abbiamo 1.° un sentimento innato di noi stessi, e sentimenti o meglio sensazioni de'corpi esterni: 2.° una percezione sensitiva, corporea e una percezione intellettiva: 3.° e la percezione intellettiva, che abbiamo, è soltanto di noi e de'corpi esterni.

Esposizione della parte I. Rispetto al primo, così scrive l'autore (sez. 5, parte 2.a, cap. V, art. II, § 3.°) « Nell'atto adunque della » percezione di una cosa, per esempio, nella percezione dell'ente, si » trovano in noi innate queste due cose 1.° il sentimento dell'io per- » cipiente, 2.° l'idea dell'ente. » Che ammettansi anche le sensazioni de'corpi esterni si fa chiaro dal fin qui detto.

Esposizione della parte II. Il giudizio primitivo da noi pronunciato è: ciò che sento, ovvero mi modifica è esistente (436). Ora a formare questo giudizio concorrono quattro cose « cioè 1.° impressione » meccanica sugli organi: 2.° sensazione (presa nella sua unica rela- » zione col soggetto): 3.° percezione sensitiva de' corpi (cioè ricevi- » mento in noi della passione cagionata da qualche cosa fuori di noi): » 4.° percezione intellettiva de'corpi (cioè conoscimento di agenti in » un dato modo sopra di noi). » Onde si appalesa che colla percezione sensitiva corporea « non si percepisce il corpo propriamente, » ma una passione che nel corpo si riferisce e termina, come in » causa; nella percezione intellettiva de'corpi all'opposto si percepisce » il corpo stesso come un agente in noi » e però esistente (sez. 5.a, parte 1.a, cap. III, art. IV, nota 4.a e segg.). Vi ha dunque, secondo il Rosmini, una percezione sensitiva corporea ed è « il rice- » vimento in noi della passione cagionata da qualche cosa fuori di » noi, » ed una percezione intellettiva ed è, « il riconoscimento di » agenti in un dato modo sopra di noi » e però esistenti realmente o insussistenti.

Esposizione della parte III. Solamente possiamo percepire la sussistenza degli esseri che sentiamo. « Ora noi non abbiamo che 1.° il » sentimento di noi stessi: 2.° e il sentimento o le sensazioni esterne » de' corpi. Dunque solo di noi e de' corpi possiamo avere perce- » zione intellettiva » (sez. 5.a, parte 2.a, cap. IV, art. IV.).

440. Nel sistema che esponiamo 1.° il senso o la percezione sensitiva corporea apprende soltanto una passione, e quindi non è propriamente oggettiva, ma oggettiva è soltanto la percezione dell' in-

telletto: 2.° e per conseguente per la prima non percepiamo i corpi o le loro qualità reali oggettive: 3.° ma li percepiamo in grazia dei principii di sostanza e di causa.

Esposizione della parte I. Nella sez. 5.a, parte 5.a, cap. XV, art. I l'autore scrive: « la passione, che noi soffriamo nella sensazione ha » due rispetti: dalla parte del suo termine che siamo noi, ed è « *passione*, e dalla parte del suo principio ed è *azione*. Azione e » passione sono due parole che indicano la stessa cosa sotto due ri- » spetti diversi e contrarii. Ora il senso non percepisce la cosa di » che parliamo, che come *passione* e aspettazione di nuove passioni; » l'intelletto solo è quello che vale a percepirla come azione. » Nella sez. 6.a, parte 3.a, cap. III, art. III insegna quanto segue: « Il » senso non potea percepire l'avvenimento che nel suo essere di pas- » sione, non essendo egli una *potenza oggettiva:* non potea perce- » pire un agente, che nel proprio patire, e quindi ne manco potea » percepirlo colla relazione di azione. Ma l'intelletto, facoltà di ve- » der le cose in sè necessariamente vede l'essere agente: percioc- » chè è in quanto una cosa è in sè che fa le sue operazioni, es- » sendo l'operare una conseguenza dell'essere. L'essere è attività es- » senziale, è la prima attività da cui tutte le altre dipendono: dunque » è proprio dell'intelletto il veder sempre nella *passione l'azione e* » *nell'azione l'agente, e nell'agente l'essere in sè*, la sostanza. » Dunque il senso o la percezione sensitiva corporea non è a vero dire oggettiva, ma soltanto l'intelletto.

Esposizione della parte II. Nella sez. V, parte 5.a, cap. XV, art. I l'autore scrive: « La percezione intellettiva del corpo è dun- » que l'unione dell'intuizione di un ente (causa, agente) colla per- » cezione sensitiva (effetto, passione) ossia un giudizio, una sintesi » primitiva ». Ora se ciò che è nella percezione sensitiva è solo passione, effetto del corpo agente, e se l'effetto è tutt'altro che la sua causa si fa evidente che per la percezione sensitiva si percepisce tutt'altro che il corpo esterno e le sue qualità oggettive. Anzi al senso riesce impossibile percepire un'azione perchè « il concepire » un'azione racchiude il concepire un *principio in atto*: quindi l'intel- » letto percependo un'azione percepisce sempre un *agente in quanto* » *esiste in sè* cioè un essere in atto pel principio di sostanza e di » causa. L'intelletto fa tutto ciò mediante l'idea dell'ente che egli » ha in sè medesimo (luogo cit.). » Ora tutti i corpi e le loro qualità oggettive essendo enti reali, poichè delle qualità o differenze insegna l'autore che « se non fossero entità non sarebbero al tutto » (opera del Cantù sopraccitata) (437), e non potendosi gli enti reali percepire senza l'idea innata dell'ente posseduta dal solo intelletto, non sono percettibili al senso. Dunque per la percezione sensitiva corporea è impossibile che percepiamo i corpi e le loro oggettive qualità.

Esposizione della parte III. Nella percezione sensitiva corporea « il senso non percepisce la cosa di che parliamo, che come *pas-* » *sione* e aspettazione di nuove passioni; l'intelletto solo è quello » che vale a percepirla come azione. » Ma il concepire un'azione

racchiude il concepire un *principio in atto*: quindi l'intelletto percependo un'azione percepisce sempre un agente in quanto esiste in sè, cioè *un essere in atto*, pel principio di sostanza e di causa. Conchiude poscia « Quando adunque l'intelletto percepisce l'agente di » cui parliamo come un ente diverso da noi fornito di estensione, » egli ha la percezione del corpo » (sez. V, parte prima, cap. XV, art. 1).

441. Si espone 1.° la derivazione dell'idea di sostanza e di causa dall'ente astratto: 2.° la base del ragionamento: 3.° la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Esposizione della parte I. Noi percepiamo col sentimento delle sensazioni o delle modificazioni, come pure delle passioni passive. Ma esse sono appartenenze di un ente, poichè sono esistenti. Dunque solamente mediante l'idea di ente o di esistenza ci formiamo il concetto di un ente a cui appartengono le modificazioni o le qualità sensibili o gli accidenti e quello di un ente, a cui appartiene l'azione passiva da noi sofferta: il primo è quello di sostanza, l'altro quello di causa. Si può anco dire che « la sostanza, è un ente che pro- » duce un'azione che noi consideriamo come immanente nella sostanza » medesima (accidenti): la causa è un ente che produce un'azione » fuori di sè (l'effetto) » (sez. 5, parte quarta, cap. IV, art. V e VI).

Esposizione della parte II. La base fondamentale del ragionamento dimora nei seguenti quattro principii di cognizione, di contraddizione, di sostanze e di causa così espressi: *l'oggetto del pensiere è l'essere: non si può pensar l'essere ad un tempo col non essere:* scende immediatamente dal primo: *non si può pensare l'accidente o l'avvenimento senza la sostanza: non si può pensare un nuovo essere un avvenimento senza causa.* Quest'ultimo è così dimostrato: un'operazione cioè mutazione senza un ente non si può concepire: ora un avvenimento è operazione, cioè mutazione. Dunque un avvenimento senza un ente non si può concepire, vale a dire, senza causa. « Quindi il prin- » cipio di causa discende dal principio di contraddizione, come tutti « e due questi principii discendono dal principio di cognizione: e que- » sto non è che l'*idea dell'ente applicata*, la quale prende forma di » principio e si esprime in una proposizione, quando ella si considera » in relazione col ragionamento dell'uomo, del quale essa è la causa » (sez. 5, parte terza, cap. III): e nel capo IV seguente così si esprime l'autore: « generalmente, l'essenza delle cose è il principio de'ragio- » menti, che si fanno intorno le cose. Di che, il principio di ciascuna » scienza è la definizione, che esprime l'idea essenziale delle cose in- » torno a cui la scienza si aggira. »

Esposizione della parte III. Ecco la dimostrazione che offre l'autore (sez. 6, parte terza, cap. IV, art. IV). Le nature esistendo hanno l'essere: ma esse non sono l'essere: dunque l'essere è loro aggiunto: ma « l'essere aggiunto è una operazione (mutazione). E una prima » operazione (mutazione) domanda un ente immobile che l'abbia pro- » dotta, pel principio di causa. Dunque il principio di causa è bene ap- » plicato a dedurre l'esistenza di Dio. »

DISCUSSIONE XVIII.

CRITICA DEL SISTEMA DEL ROSMINI

442. Contro questo sistema hanno scritto Vincenzo Gioberti, Mamiani, De Grazia, Testa, Galluppi, Liberatore, Manciuo ed altri; perciò saremo brevi nel farne la censura e torremo le mosse dal mostrare 1.° che non v'ha bisogno di alcuna idea innata per ispiegare l'origine delle idee: 2.° e che l'idea di esistenza non può provarsi innata.

Prova della parte I. Ecco l'argomento dell'autore assunto a mantenere l'asserzione: non si può fare un giudizio senza aver prima l'idea generale del predicato; ora l'idea generale non si acquista nè per l'astrazione (321) nè per il giudizio, perchè questo la suppone e però non la forma: dunque essa è innata (435).

Rispondo negando la maggiore. L'idea generale è la percezione del comune a tutte le specie di un genere, o a tutti gli individui di una specie (sebbene quest'ultima venga con più proprietà chiamata idea specifica). Ora a poter fare un giudizio basta percepire l'essere comune del soggetto, e del predicato (35, 36), e non è punto necessario apprendere il comune a tutto il resto degli inferiori. In fatti nel giudizio il sole è il sole e in altri giudizi perfettamente identici dov'è il predicato generale? Dunque non può farsi un giudizio senza l'idea comune o universale, ma può farsi senza l'idea generale del predicato.

Rispondo inoltre negando la minore, cioè: che l'idea generale non si possa acquistare per astrazione, come si è dimostrato altrove (321). Per aver l'idea del comune basta abbandonare o trascurare le forme individuanti, e allora si ottiene senza bisogno di alcun giudizio l'idea specifica: se poi si trascurino le forme specifiche s'acquista l'idea generica. Così se di un uomo determinato trascuro di considerare la peculiare statura, colore, abilità, situazione, condizione e simili altre forme individuanti mi rimane la sola considerazione di *animale ragionevole*, la quale mi presenta un'idea specifica: se poscia prescindo dalla differenza *ragionevole*, mi resta l'idea di animale, che è generica. Ora trascurare tali forme non è giudicare, ma soltanto è dare l'attenzione ad una forma e non alle altre. Dunque a formare le idee comuni, universali, ed anche non poche generali, non si richiede il giudizio. Ma siccome di questo tema si è trattato distesamente nella VI Discussione di Antropologia, così qui ci crediamo dispensati dal ragionarne di più.

Dopo di che ragioniamo così: non vi ha bisogno di alcuna idea innata se possiamo formare per astrazione anche alcune idee universali e generali senza l'aiuto del giudizio poichè sarebbe cosa inutile, come l'autore ne conviene, essendo ciò contro i principii del metodo di lui (434). Ma abbiamo ora dimostro che possiamo formare per astrazione senza l'aiuto di alcun giudizio idee comuni, universali ed anche generali e che mediante questa anche tutte quante le altre

si ponno acquistare (322). Dunque a spiegare l'origine delle idee, anche conforme i principii metodici dell'autore, non torna necessario supporne innata alcuna.

Prova della parte II. La idea dell'ente è innata se l'uomo non può acquistarsela o formarsela per astrazione; altrimenti supporrebbesi più del bisognevole (434). Ora si è da noi dimostrato (322) che l'idea dell'ente comune non solo si può formare per astrazione, ma che è altresì la più agevole di tutte a formarsi per simil via. Dunque l'idea dell' ente non può nè essere nè dimostrarsi innata. Inoltre il Rosmini dovea provare fino all' evidenza che non si può formare per astrazione quella idea. Ora la dimostrazione per esclusione che ne offre (Sez. 5 , parte prima , cap. III , art. V), non arriva ad escludere che essa idea si possa ottenere per astrazione; anzi non poteva darne alcuna neppure apparente se non appoggiandosi al falso supposto che l'astrarre sia un abbandonare il proprio con l'intelletto e fissarlo nel comune preesistente ad essa astrazione (321). Dunque non l'ha provata innata nè poteva. Più. L'autore afferma innata l'idea dell'ente perchè senza di essa non si può pensare cosa alcuna: ma rispondo: senza l'idea implicita o esplicita dell'ente comune non si può pensare cosa alcuna, concedo: senza l'idea esplicita di lui, nego. Certo che non si può pensare l'essere senza averne l'idea, colla quale viene pensato. Ma l'essere o è particolare e concreto, ovvero universale e astratto. Dunque a pensare il primo si richiede bensì l'idea di esso ente particolare, perchè il nulla non può essere termine dell'intelletto, ma non già l'idea universale: giacchè le cose si conoscono quali sono e con idee proporzionate, cioè con idee particolari, se esse sono particolari, e con idee universali, se sono universali; altrimenti sarebbon falsamente conosciute. Nell'idea poi particolare dimora implicitamente quella dell'ente comune, la quale si rende quindi esplicita per analisi ed astrazione. Più. L'idea dell'ente è astratta, anzi l'ultima delle astrazioni, poichè (sez. 5 , parte prima , cap. II, art. III) « L'idea.... *generalissima di tutte è l'ultima delle astrazioni.* » *è l'essere possibile*, che si esprime semplicemente nominandolo » idea dell'ente o dell'essere. » E alcune righe avanti dopo aver detto che l'idea dell' essere è una mera possibilità , tosto soggiugne che « *possibilità è l'astrazione ultima* che possiamo fare in qualunque » nostro pensiero. » Nell'art. V poi dimostra l' autore che « l'idea » dunque dell'essere è l'idea *generalissima*, *è l'ultima astrazione* » *possibile*, ecc. » Così ripete in moltissimi luoghi, come fa vedere nel vol. II dell'introduzione alla filosofia Vincenzo Gioberti. Ora l'idea astratta non formata dalle cose concrete è imprima un astratto non astratto da nulla, è un astratto non astratto; è ancora un'idea indipendente dalle cose e però soggettiva affatto , e quindi idea di nessun oggetto reale e incapace di divenir tale, perchè soggettiva di natura sua: ed essendo indipendente dalle cose reali, non può avere alcun fondamento in esse , come si ha nella sentenza da noi sostenuta (320, 321 e seguenti). Dunque la idea astratta non formata dalle cose è assurda per molti capi. Ma se l'idea dell'ente è innata

è un'idea astratta non formata dalle cose. Dunque è assurda per molti capi. Ma qui dirassi: l'autore pone l'idea dell'ente comune oggettiva (cap. III, art. I del luogo citato): pone che « l'essere ideale è » una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si può » confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra » cosa, che appartenga all'essere reale. » E qualche linea più sotto dice che « l'essere ideale, l'idea, è un'entità verissima e nobilis- » sima (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. II, osservazione IV) » Da ciò, che si conchiuderà? che è un ente concreto? Ma l'autore afferma che è astratto astrattissimo, anzi l'ultima astrazione possibile: si può parlare più chiaro? e non può non essere tale, se è comune, come esige il sistema. Dunque l'idea innata dell'ente sarà concreta e astratta insieme cioè contraddittoria.

443. Ma ciò risalterà ancor più evidente dalla proposizione seguente, ove si mostrerà 1.° che l'idea innata dell'ente è soggettiva: 2.° che è contraddittoria.

Prova della parte I. In confermazione della prima parte oltre al dettone ora aggiugniamo in primo luogo che, secondo l'autore, noi abbiamo innata l'idea dell'ente, la quale è « l'intuizione dell'ente » (Vedi Cantù luogo cit. di sopra) (437): perciò l'intuizione è l'atto e modo del soggetto intuente, e l'ente è l'oggetto intuito. Ora il primo è soggettivo, perchè è un modo del soggetto. Il secondo parimenti: poichè *l'essere ideale è l'idea* e quindi una cognizione, la quale è pure soggettiva. Dunque l'idea innata è soggettiva in amendue i suoi elementi, cioè totalmente, e la intuizione innata dell'ente vale: l'intuizione innata di una cognizione del soggetto intuente. Anzi la cognizione che serve di oggetto alla prima, cioè quella che l'autore chiama, *ente esistenza*, *ente ideale*, *ente possibile*, e simili, non ha oggetto o fondamento assegnabile nelle cose reali: perchè essendo innata, ne è al tutto indipendente, ed è una cognizione senza oggetto, ovvero con un oggetto fittizio, simulato, e perciò opera pura di una astrazione tutta mentale, a cui non concorre oggetto reale di sorta, e per conseguente soggettiva affatto. Dunque l'idea innata dell'ente essendo soggettiva in amendue i suoi elementi è totalmente soggettiva. Più, L'autore stesso insegna che « pensare una cosa in universale (l'essere) » non è pensare che un qualche cosa sussista; » ma « è pensare » alla possibilità di una cosa qualunque. E che è la possibilità? non è » che la pensabilità. Cioè non è che un'entità sui generis, che serve » di lume alla mente entità nella quale non è contraddizione o pu- » gna interna » (sez. VI, parte seconda cap. I, art. III). Qui l'autore come in cento altri luoghi, insegna che la cosa pensata ossia l'oggetto dell'idea innata è la possibilità o la pensabilità di una cosa qualunque. Ma insegna ancora l'autore stesso « ch'egli è 1.° un es- » sere mentale (oggettivo) e non un essere sussistente in sè, e » ch'egli 2.° non è tuttavia una semplice modificazione della mente. » Che vuol dire un'essere mentale? S'intende bene: vuol dire un » essere che la sua esistenza nella mente per modo, che ove noi sup- » ponessimo non esistere qualche mente ov'egli fosse, la sua esistenza

» ci sarebbe inconcepibile, ecc. Ora bene intesa questa definizione,
» egli è per sè manifesto, che l'essere iniziale, l'essere comunissimo,
» presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non alcuna sus-
» sistenza; quasi direi, *un progetto di essere*, *ma nessun essere*,
» *veramente completo e in sè attuato* ». Aggiunge poscia « che
» l'essere innato è un semplice principio logico, una regola direttrice
» del nostro spirito, un'idea, un'essenza mentale e non ancora un es-
» sere sussistente (sez. 7, cap. IV). » Qui l'autore insegna, che
l'essere oggetto dell'idea, è un essere *tutto mentale*, *un progetto di essere*, *un semplice principio logico*, *un'idea*. Dunque l'intuizione dell'ente è l'intuizione dell'idea, l'idea dell'idea, l'idea che contempla la stessa. Ma l'idea, oggetto, è anch'essa una cognizione del soggetto conoscente, e quindi un atto di lui e però soggettiva, essendone un modo, come ne è atto. Dunque l'ente Rosminiano è soggettivo ed un modo del soggetto pensante. Si confronti ciò con l'idea dell'Hegel (266) e vi si scoprirà forse una parentela in gradi assai prossimi. Vero è che il Rosmini dice che l'essere mentale è oggettivo e non è una semplice modificazione della mente. Se ciò possa stare lo vedremo nella seconda parte che tosto soggiungiamo.

Prova della parte II. Nella intuizione dell'ente, e secondo il Rosmini e secondo tutti coloro che ben considerino la medesima, non vi si può rinvenire se non l'atto dell'intuizione, e il termine od oggetto intuito. Ora questo termine od oggetto intuito o è un'idea, una cognizione; ovveramente non è un'idea, una cognizione. Qui non si dà mezzo. Vediamo se può riuscire il primo membro. Una cognizione senza soggetto conoscente è una ripugnanza ed il Rosmini ne conviene. Ora questa cognizione o è identica col soggetto conoscente, o no. Se non è identica resta che sia un modo del soggetto, perchè è un atto di lui; se poi è identica col soggetto, ne segue che tal soggetto è il suo operare, e che quindi è l'essere per essenza, ossia Dio. L'autore rigetta espressamente il primo come abbiamo veduto, ed il secondo ancora, perchè il secondo è l'ente assoluto, reale sussistente, Dio; mentre l'ente da lui riconosciuto qual base fondamentale del sistema è il possibile, ideale e non sussistente. Ripugna dunque che l'ente del sistema Rosminiano sia un'idea, una cognizione.

Esaminiamo ora l'altro membro. Secondo l'autore l'ente come oggetto intuito è *ideale*, *mentale*, *un principio logico*, *un progetto di essere*, *un'idea*. Ora ciò che va fornito di caratteri simiglianti ripugna che non sia cognizione. Dunque se il Rosmini pone che l'ente come oggetto intuito non è cognizione, pone una ripugnanza o una contraddizione, e per conseguente torna pure contraddittorio anche il secondo membro.

Da ciò risulta che l'intuizione dell'ente come l'intende il Rosmini, è l'intuizione di un oggetto contraddittorio ed è perciò essa stessa contraddittoria.

444. Torniamo ancora per alcuni istanti sullo stesso punto e dimostriamo 1.° che il mentovato oggetto *non cognizione* è assurdo: 2.°

che non può servire neppur come ipotesi a spiegar l'origine delle idee: 3.° soluzione delle difficoltà opposte dal Rosmini in difesa del suo ente.

Prova della parte I. Per ente comune l'autore intende ora l'ente possibile, ora l'esistenza, cioè un'attualità (435), ora l'essere ideale, cioè quella proprietà dell'ente, per cui si conosce ogni cosa, ora una realtà assoluta ora un'azione identica con l'ente e simili. Ma tutte queste asserzioni sono false ed assurde: poichè l'ente comune non è il possibile, nè l'esistenza o l'esistente; ma è solo il comune ad amendue, quasi genere alle sue specie: il possibile poi non è l'esistenza o l'esistente, come una specie non è l'altra, benchè aventi lo stesso genere. Inoltre se è un mezzo ideale di conoscere ogni cosa, ossia un'idea è un atto del soggetto e però relativo e non assoluto: in fine se è un'azione esige di essere un soggetto agente, cioè un ente che è il suo operare, vale a dire Dio. Dunque l'idea del Rosmini ha un oggetto falso ed assurdo. Da ciò si rileverà che uno dei vizii principali dell'idea innata rosminiana e conseguentemente di tutto il sistema è e debb'essere l'equivocazione. Più. L'ente, onde parliamo, è necessario, immutabile, eterno ed in conseguenza anche assoluto affatto. Ma esso « è atto a terminarsi e compiersi in infinite » maniere » (sez. 7, cap. V), e perciò necessariamente potenziale e difettivo alla guisa di tutti gli universali. Dunque è insieme necessario e contingente, mutabile e immutabile, eterno e temporaneo, assoluto e condizionale. Più. L'autore mantiene che « *l'essere ideale* » è una cotale entità di una natura tutto particolare che non si può » confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con alcun'altra « cosa che appartenga *all'essere reale;* » (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. 11). Aggiunge poi che è « un'entità verissima e nobi- » lissima. » Quindi l'essere ideale non è nè può essere Dio, nè creatura, od alcuna loro appartenenza qualunque, nè perciò da loro minimamente dipendente. Dunque l'ente ideale è un'entità verissima e nobilissima indipendente affatto da Dio, a Dio affatto ignota, giacchè è indipendente dall'essenza e potenza divina. Ora ciò è contraddittorio. Dunque l'idea del Rosmini ha un oggetto assurdo. Più. Nella sez. 6, parte terza, cap. V, art. V l'autore scrive: « quelli che non » videro, che *l'essere* da noi percepito è un'essenza affatto diversa « dalla nostra, *è cosa in sè assoluta* e che noi come tale la con- » cepiamo, confusero l'oggetto col soggetto e dichiararono tutta la » cognizione umana soggettiva. » Ma se è cosa in sè e assoluta, anzi necessaria, immutabile, eterna, è dunque Dio o qualcosa indipendente da lui. Il primo è positivamente escluso dall'autore. Resta dunque il secondo, il quale è assurdo. Dunque è assurdo l'oggetto dell'idea innata del Rosmini. In fine nella sez. 7, cap. IV ed in altri luoghi l'autore insegna che l'ente « è essenzialmente attivo in un modo suo » proprio » mentre « il soggetto è rispetto a lui passivo » che « l'es- » sere impone legge e modifica il soggetto intuente: » che « in que- » st'azione dell'essere dal soggetto sofferita, l'agente e il paziente » sono distinti sempre, perchè la opposizione fra loro o la passione » del soggetto è infinitamente diversa dall'essere nel quale termina

» e col quale si unisce patendo. » Anzi tanto l'ente agisce che l'autore ammette persino un senso intellettuale e intellettuali sensazioni (sez. 5, parte seconda, cap. V, art. XI). Ora un essere che agisce da sè in così fatta guisa è causa non solo, ma soggetto ancora di operazione e di accidenti, quando non voglia dirsi che è la sua stessa operazione, come abbiamo accennato di sopra; e perciò è sostanza reale ed esistente, e non può essere un ente comune. Dunque l'oggetto dell' idea innata del Rosmini è una sostanza comune non comune, cioè una contraddizione.

Prova della parte II. Se l'idea innata dell'ente è soggettiva si fa chiaro che non può servire neppure come ipotesi a spiegar l'origine delle idee. Inoltre abbiamo veduto che non è punto richiesta, a formare il primo giudizio (442): di poi non può spiegare l'origine di tutte le idee universali, perchè in primo luogo se ha un oggetto che è qualche cosa in sè di proprio l'idea non può essere comune; se l'oggetto è qualche cosa di comune, non è più qualche cosa di proprio in sè. In secondo luogo l'autore divide l'ente in ideale e reale (435). Dunque l'ente ideale non può essere l'oggetto dell'idea la più universale. Parimente toglie l'esistenza ed il possibile nel senso di ente communissimo. Ma l'ente si divide in possibile ed esistente. Dunque moltissime volte l'idea di ente ha un oggetto che non è nè può essere il più universale. Da ultimo non serve a spiegare la real conoscenza dei corpi, come vedremo più avanti. Dunque l'idea innata dell' ente non può adottarsi neppure come ipotesi.

Esposizione della parte III. Il Rosmini prevede le assurdità toccate innanzi, e però così ragiona (sez. 7, cap. IV): « Il fatto mi dice » che l'ente non è nè reale e sussistente (in quanto è veduto da noi) » nè una modificazione della mente ». Dunque « io di ciò concludo » senza più, che un termine medio vi sarà. E al fatto deve star contenta ogni savia e intelligente persona: *ab esse ad posse datur* » *consecutio.* »

Prima di rispondere domando all'autore: che intendete quando dite che l'ente non è nè reale nè sussistente in quanto è veduto da noi? forse che sia reale e sussistente in quanto non è veduto da noi? Questo è ciò che sembra volere l'autore insinuare nel luogo citato e in molti altri, ma non si dichiara apertamente per gli assurdi che s'incontrano nell'ammettere forme sussistenti alla platonica (433), e per gli altri non pochi toccati anche in questo paragrafo. Perciò ci lascia nel dubbio intorno la natura di questo ente. Nel dubbio *no*, ripiglierà l'autore; il fatto parla chiaro.

Rispondo il fatto parla chiaro, che noi abbiamo l'idea non innata dell'ente comune, concedo: che abbiamo tale idea innata avente per oggetto l'ente comune ottenuto per astrazione e fondato nelle cose reali, come si è dimostrato innanzi (320, 331, 322), concedo ancora; che abbiamo tale idea avente per oggetto un'entità verissima e nobilissima, la quale non è un essere reale, nè una modificazione, ma un essere sui generis nel modo, che insegna il Rosmini, nego.

Egli è un fatto indubitato che noi abbiamo l'idea dell'ente comune,

che con questa pensiamo il comune di tutte le cose, e che il comune di tutte le cose ne è l' oggetto. Fin qui tra noi ed il Rosmini non vi ha disparere. Ma il comune di tutte le cose, l' ente comunissimo oggetto dell'idea è una realtà sui generis come vuole il Rosmini, ovvero è l' essere delle cose spogliato per astrazione di tutte le forme e differenze individuali, specifiche generiche? e l'idea stessa dell'ente comunissimo è innata o acquisita? Noi potremmo far vedere che qui il fatto sta per noi contro il Rosmini, ma poichè dalle cose dette nella discussione VI e in altri luoghi, ciò si può di leggeri rilevare, ci contenteremo di argomentare così. Quando si presentano due vie per ispiegare un fatto, si dovrà scegliere quella che è assurda, e per giunta non lo spiega compiutamente, ovvero la contraria? Certo che la seconda. Ora l' ente oggetto dell' idea, secondo il Rosmini, è assurdo per molti capi, e non serve a spiegare il fatto, come abbiamo veduto, laddove la sentenza contraria non presenta alcuno inconveniente come siamo venuti fin qui dichiarando. Dunque la scelta non può esser dubbia. Il Rosmini afferma che l' ente comunissimo è necessario, immutabile, eterno e simili. Noi diciamo che l'ente comunissimo astrae anzi da tutto ciò, altrimenti non sarebbe comunissimo.

Nella nostra sentenza si capisce anco benissimo, come l' ente si possa dire distinto dal soggetto pensante, superiore al medesimo e attivo in qualche modo senza bisogno dell'ente rosminiano. Poichè avendo l' ente fondamento nelle cose reali, esso è sotto tale rapporto distinto dal me pensante, come sono le cose stesse: ed essendo così considerato, universale è superiore al me il quale è particolare. Essendo in fine l' attività proporzionata all' essere, ed avendo l' ente fondamento nelle cose reali; e ricoverando così qualche realtà almeno fondamentale, ha pure qualche attività. Nel sistema del Rosmini all' incontro tutto ciò è assurdo, come è assurdo e inesplicabile l' ente ideale da lui inventato e difeso.

445. L'unione dell'idea dell'ente colla sensazione fatta, come avvisa l'autore 1.° non rende possibile il giudizio primitivo: 2.° nè scioglie punto il problema dell'origine dell'idea.

Prova della parte I. Il giudizio esprime sempre almeno qualche identità imperfetta tra il soggetto e il predicato. È questa dottrina fondamentale del Rosmini il quale insegna che « conoscere.... l'esi» stenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie » d'identità fra l' essenza dell' ente e l' attività che nel sentimento » si manifesta. Tuttavia questa identità non è perfetta, ecc. » (Cantù, Op. citat. 23, 24). Ora l'unione dell'idea dell'ente colla sensazione non può essere identità; primo perchè se l' ente ideale s' identifica con la sensazione e diventa sensazione, esso perde la sua natura e si distrugge come ente sui generis, la qual cosa ripugna al sistema; secondo, perchè la sensazione, cioè l'attività sentita ossia l'ente reale avrebbe l'esistenza ideale del predicato *ente*, perchè l'esistenza è un'idea, e per conseguente l' ente reale diventerebbe ideale, il che è assurdo ancora. Dunque la ricordata unione non rende possibile il giudizio primitivo. Si conferma. Per fare un giudizio bisogna conoscerne il pre-

dicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini cioè il sentimento, « la realtà nel nostro caso, non si conosce. Dunque non si può fare » il giudizio che si suppone. » (Cantù, Op. cit., 43).

Qual risposta dà il Rosmini a questa difficoltà? Essa può ridursi alla seguente. Distinguo la maggiore: per fare un giudizio bisogna conoscerne il predicato ed il soggetto, concedo; per fare un'affermazione, suddistinguo: se l'affermazione è un atto dell'intelligenza, concedo: se è un atto o un effetto della nostra natura, come appunto è nel caso nostro, nego.

Distinguo poscia anche la minore: l'uno dei due termini, cioè il sentimento o la realtà, che nel giudizio costituisce il soggetto non è conosciuto e non è termine, idoneo al giudizio per l'affermazione, concedo; non sono amendue e conosciuti e termini idonei al giudizio per la riflessione o l'analisi sopravvenienti all'affermazione, nego. Nego perciò anche il conseguente.

Questa risposta del Rosmini non solo non regge, ma eziandio mostra sempre meglio la falsità e l'assurdità che regna nei principii fondamentali del sistema.

Esaminiamo la distinzione data alla maggiore. In primo luogo è falso ed assurdo che l'affermazione non esiga la notizia della cosa affermata e di quella di cui si afferma. Poichè l'autore insegna (luogo cit. 44, 43) che « sapere.... che esiste un ente e dire o » pronunciare meco stesso che esiste, è il medesimo. La mia co» gnizione adunque degli enti reali non è che *un affermazione in» terna, un giudizio.* » Qui s'insegna che affermare e sapere ossia conoscere sono la medesima cosa e che però l'affermazione e il giudizio sono ancora la medesima cosa. Ma per fare un giudizio l'autore conviene, che bisogna conoscerne il predicato ed il soggetto. Dunque anche per fare un'affermazione fa mestieri conoscere la cosa affermata, cioè l'esistenza, e ciò di cui si afferma, cioè il sentimento la realtà, o l'attività sentita se non vuolsi e falsamente e con assurdità ammettere il principio e negarne la illazione legittima. Più. Secondo l'autore l'obbiezione, che egli vuol sciogliere, toglie tutt'al più all'affermazione solamente il nome o l'appellazione di giudizio, ma non l'essenza e la sostanza. Eccone le parole. « La » qual obbiezione, chi ben la consideri, *non può avere altra forza* « se non quella di *negare l'appellazione di giudizii all'afferma» zione*, colla quale si affermano ed affermando si conoscono gli » enti reali. Ora quand'anco si togliesse con ragione l'appellazione » di giudizio alla detta affermazione, questo non distruggerebbe punto » la teoria sopra esposta cavata dall'osservazione; quando anco adun» que l'obbiezione si ammettesse, *riman sempre fermo che, sa» pere* che un ente sussiste, è un dire, un affermare dentro di » sè che quell'ente sussiste, e quindi rimane egualmente ferma l'ana» lisi fatta di questa affermazione e le conseguenze dedottene » (ivi, 43).

Ma il giudizio non si può fare senza la notizia dei due termini. Dunque è falso ed assurdo che senza tale notizia si possa fare l'affermazione al giudizio essenzialmente e sostanzialmente identica. Osser-

viamo così di passata che tutta la differenza tra l'affermazione e il giudizio risiede in ciò che la prima è sempre un giudizio affermativo, mentre il secondo può anche essere negativo. Più. Nell'affermazione o si conosce che la cosa di cui si afferma è in qualche modo identica alla cosa che vuole affermarsi o no. Se si conosce abbiamo l'intento; dove poi non si conosca non si può colla mente pronunciare tale identità, senza evidentemente mentire a sè stesso. Ora il non poter pronunciare colla mente che una cosa è l'altra, è il non poter affermare, giacchè, anche secondo l'autore, dire e pronunciare colla mente che una cosa è un'altra, è affermare. Dunque senza la notizia del due termini non è possibile l'affermazione. Più. L'autore insegna che l'affermazione è *sapere*, cioè una cognizione. Ma essa esprimendo qualche medesimezza tra i due suoi termini li inchiude amendue nel suo oggetto. Dunque è tanto assurdo che l'affermazione non inchiuda la notizia dei due termini, quanto che la cognizione non conosca il suo oggetto.

In secondo luogo è assurdo che non sia l'affermazione atto dell'intelligenza. Perocchè essa è anche al dir del Rosmini una cognizione, un giudizio in fondo. Ora una cognizione che è in fondo giudizio è atto della facoltà giudicativa, ossia dell'intelligenza ed il Rosmini ne conviene. È dunque assurdo, è contraddirsi il non riconoscere l'affermazione tra gli atti dell'intelligenza. Più. L'essenza dell'affermazione dimora nel conoscere che una cosa è in qualche guisa un'altra; così affermare che il sole è luminoso è lo stesso che conoscere che il sole è qualche cosa dell'essere luminoso: se non si conosce che una cosa è in qualche guisa un'altra, l'affermazione è al tutto impossibile. Ma il conoscere che una cosa è in qualche modo un'altra è conoscere una relazione, ed è atto di intelligenza. Dunque è assurdo che l'affermazione non sia un atto d'intelligenza. Più. Quando dico: quest'ente che veggo, p. e., il sole, è esistente, o conosco che l'un dei termini è in alcun modo l'altro o no. Se non lo conosco, e tuttavia pronuncio che il sole è esistente, mentisco con l'affermazione condotto da natura, il che è rigettato come assurdo anche dal Rosmini. Se conosco che l'uno è in alcun modo l'altro segue che l'affermazione è cognizione e cognizione intellettuale.

Il Rosmini non iscansa l'assurdità attribuendo l'affermazione alla natura. Poichè l'affermazione o è atto della natura in quanto è ragionevole o no. Il secondo è assurdo perchè varrebbe lo stesso che attribuire l'affermazione per lo meno anche ai bruti. Dunque è vero il primo. Ma la natura ragionevole non dà altri atti fuorchè di ragione o d'intelligenza. Più. Per natura, che produce l'affermazione, sembra per altro che l'autore intenda l'intimo senso, per cui viene unita l'attività sentita all'idea di esistenza (Sez. IV, cap. III, art. XXVI) come si è detto di sopra (436). Ma in tale ipotesi o l'io non afferma pel senso intimo come quando l'io stesso si considera qual soggetto avente un sentimento di una realtà concreta e insieme l'idea di esistenza, ma ciò a nulla giova; ovvero afferma; se afferma, non può per l'affermazione esprimere che o una relazione con

sè stesso come in questo esempio: l'io è l'io; oppure una relazione tra sè soggetto di un sentimento di realtà esterna e sè avente l'idea universale di esistenza, come si offre in quest'altro esempio; l'io avente il sentimento della tal realtà è avente l'idea di esistenza; ovvero finalmente una relazione tra sè e una sua operazione o un suo modo, come se dicessi: io sono giudicante che: la tale realtà sentita è esistente. Non ponno darsi altri casi perchè il senso intimo ha solo per oggetto il me co' suoi modi. Ora per isciogliere la questione l'affermazione fatta pel senso intimo dovrebbe esprimere la relazione della realtà sentita con l'idea di esistenza; cioè il senso intimo dovrebbe dire direttamente: la tal realtà sentita è esistente, il che è affatto impossibile, come risulta evidentemente dall'analisi ora esposta; anzi questo giudizio è dal senso intimo presupposto formato ed esistente nell'animo, altrimenti non potrebbe conoscerlo. Dunque anche facendo ricorso al senso intimo non torna possibile al Rosmini la spiegazione dell'origine dell'affermazione. Più. Altrove l'autore dice che la ragione è la facoltà « primieramente di applicar l'ente alle » sensazioni (438). » È dunque la ragione che produce l'affermazione. Ma la ragione conosce o non conosce l'attività sentita? rileva o no in lei un'esistenza particolare prima di unirle l'idea universale di esistenza? Se la conosce, dunque la realtà si fa nota a noi senza bisogno dell'idea universale innata di esistenza: se non la conosce dunque si attribuisce l'esistenza a ciò, a cui si ignora affatto se convenga. La ragione pertanto se si prende come facoltà conoscitiva, quale è, non è capace di produrre l'affermazione Rosminiana. Qual sarà dunque la facoltà che produce l'affermazione? Non l'intelligenza, dice l'autore. Dunque il senso intimo. Ma neppur questo come abbiamo dimostro, benchè l'autore vi ricorra. Dunque sarà la ragione? Ma neppur essa riesce. Dunque sarà la natura. Ma di qual natura qui si parla? della ragionevole o irragionevole? Se si parla della prima, per dar luogo all'affermazione, bisogna che conosca l'attività sentita e rilevi in lei un'esistenza particolare affine di poterle attribuire l'idea universale di esistenza; altrimenti chiamerebbe esistente ciò che non sa se lo sia, e saremmo ai giudizii ciechi di Reid e ai giudizii sintetici a priori di Kant altrove dimostrati assurdi. Se si parla di natura irragionevole, l'assurdo tocca il sommo, nè l'autore pare quindi che voglia ad essa ricorrere. Dunque in vano si tenta di spiegare nel sistema del Rosmini l'origine dell'affermazione.

Esaminiamo ora la distinzione data alla minore. In primo luogo è falso il dire che « il soggetto sentimento prima dell'affermazione del- » l'ente reale non è conosciuto in modo alcuno (luogo cit. 43, Cantù), come si è con argomenti irrepugnabili dimostrato nella risposta alla maggiore. Più. L'affermazione non si dà senza la cosa affermata e quella di cui si afferma, poichè, non si affermerebbe di alcuna cosa e perciò non si affermerebbe nulla. Ma l'affermazione è cognizione, le abbiamo dimostrato, e l'autore ne conviene, come risulta da'luoghi citati. Dunque l'affermazione non è possibile senza la cognizione della cosa di cui si afferma o dell'attività sentita. Però quando il Rosmini

concede che l'affermazione è cognizione e poi nega che si conosca l'attività sentita si contraddice.

In secondo luogo la riflessione suppone la cognizione diretta, suo proprio oggetto, come l'analisi suppone l'oggetto da analizzare. « L'af» fermazione di un ente reale merita l'appellazione di giudizio quan» d'ella è formata e non prima. *Ora la riflessione distingue il pre» dicato* ed il *soggetto* in un giudizio qualunque, analizzando il giu» dizio già formato, perocchè se non fosse formato, non potrebbe ana» lizzarlo e scomporlo. Mediante quest'analisi o scomposizione, colla » quale si distingue il predicato dal soggetto si giunge altresì a for» mare la definizione del giudizio, dicendo il giudizio è l'unione lo» gica di un predicato con un soggetto » (luogo cit. 46). Dunque avanti la riflessione e l'analisi deve esser conosciuto il soggetto, cioè la realtà sentita e il predicato, cioè l'idea di esistenza. Dunque o bisogna concedere che la realtà sentita è conosciuta anche per l'affermazione, ovvero rassegnarsi ad ammettere che non si conosce neppure per riflessione, nè per analisi. Nell'uno e nell'altro caso il sistema rosminiano crolla.

Prova della parte II. Se non è possibile il primo giudizio al modo che lo spiega il Rosmini, non può neppure venir sciolto di problema dell'origine delle idee, poichè la soluzione di questo ultimo dipende, secondo lui, dalla possibile spiegazione del giudizio primitivo (436).

446. Il Rosmini stima forse di mettere in sicuro la sua dottrina col dire 1.° che l'attività sentita diviene conosciuta per l'affermazione soltanto come soggetto del giudizio: 2.° e che prima di essa affermazione non è conosciuta sotto alcun rispetto, altrimenti la prima cognizione non sarebbe più l'apprensione degli enti colla persuasione dell'esistenza, ossia gli enti non si apprenderebbero più primitivamente come esistenti secondochè ha dimostrato Tommaso Reid (Cantù, op. cit. 48, e Nuov. Sag., sez. 3.ª cap. III, art. VII, nota 3). Ma anche ciò non giova punto.

Prova della parte I. Conoscere la realtà sentita come soggetto è conoscere essa realtà con la giunta di relazione al predicato. Ora è assurdo affatto il conoscere la relazione della realtà sentita al predicato senza che preceda logicamente la conoscenza di essa realtà sentita; poichè si avrebbe la relazione a un predicato, la quale non gli riferirebbe nulla, cioè relazione non relazione. Dunque è assurdo il conoscere la realtà sentita, come soggetto, se non è almeno logicamente preceduto dalla conoscenza di essa realtà sentita priva di quella della relazione al predicato. Si conferma. La mente o riferisce la realtà sentita al predicato *esistenza*. Se non la riferisce, la realtà sentita non è più soggetto; poichè il soggetto di un giudizio risulta 1.° da un ente: 2.° riferito ad un predicato: e l'autore si contraddirebbe negandolo, perchè è dottrina cardinale del suo sistema che la realtà sentita è soggetto del giudizio. Se poi la mente riferisce la realtà sentita, domandiamo se conosce o no ciò che riferisce al predicato avanti di riferirlo. Se lo conosce abbiamo l'intento; se non lo conosce non riferisce nulla e manca ne-

cessariamente il giudizio, mancando il soggetto. Più. La mente distingue in ogni giudizio il soggetto dal predicato (op. cit. 47) e perciò distingue la realtà sentita soggetto dall' esistenza predicato. Ma il distinguerle è conoscere che l' una può considerarsi senza dell' altra. Dunque la realtà sentita è conoscibile senza l'idea innata di esistenza. Più. Non si può ricorrere alla cognizione riflessa per eludere la forza di questi argomenti. Poichè come abbiamo già osservato, la cognizione riflessa presuppone sempre la diretta, quale obbietto suo proprio, senza di cui non ha luogo. Dunque questi argomenti rimangono in tutta la loro forza.

Prova della parte II. Quindi risulta ad evidenza la falsità e l'assurdità della seconda parte, cioè che prima dell'affermazione la realtà sentita non sia conosciuta sotto alcun rispetto.

Alla prova che si reca, rispondesi distinguendo; gli enti non si apprenderebbero più primitivamente come esistenti esplicitamente, concedo; implicitamente, nego. Ogni nostra cognizione di implicita, confusa e incompiuta addiviene gradatamente esplicita, distinta e compiuta mediante l'attenzione, la riflessione, l'analisi e la sintesi per legge costante di nostra specie (24, 322) conforme la legge universale di natura, la quale comincia i suoi lavori dal germe, cui sviluppa dapprima con gelosa cura e quasi inosservata e poscia conduce per gradi fino a completa perfezione. Tornando adunque la mente sulla cognizione diretta e implicita degli enti esistenti, li analizza e trova che essi sono *cose fuori della pura possibilità, e del concetto suo* (164), cioè esistenti. Unendo pertanto insieme tali due termini trovati coll' analisi e divenuti perciò astratti pronuncia che le attività sentite sono esistenti.

447. Mostreremo ora che in questo sistema 1.° il giudizio primitivo non disvela la realtà delle cose alla mente: 2.° la quale le conosce tutt' al più non già quali sono, ma quali le forma: 3.° parentela che ha questo sistema con quello di Kant.

Prova della parte I. Nei due numeri ultimi precedenti abbiamo dimostrato la impossibilità del giudizio primitivo del Rosmini. Ora soltanto esso giudizio può nel sistema di lui rivelarci la realtà delle cose. Dunque nel sistema predetto è impossibile che il giudizio primitivo ci disveli la realtà delle cose. Più. Il giudizio primitivo: *ciò che sento, è esistente;* pareggia quest' altro: *ciò che sento, è possibile o può essere* (435, 443). Ora ciò che è possibile o può essere non è l'ente attuale, reale, esistente o sussistente come lo chiama il Rosmini. Dunque il giudizio primitivo non disvela l'ente attuale reale, esistente, o sussistente, ma soltanto le cose possibili. Inoltre o il Rosmini distingue il possibile dall'esistenza o no; ovvero prende quest'ultima nel senso del primo. Se lo distingue l'idea non è la più universale come esige il sistema. Se non lo distingue e piglia l'uno per sinonimo dell' altra, ne segue che tutto il possibile è esistente necessariamente e nulla può cominciare di esistere, il che è assurdo. Dunque il primitivo giudizio, essendo assurdo non può darci la notizia della realtà delle cose. Più. L'idea innata di esistenza è soggettiva e non

ha valore oggettivo reale (443, 444). Ora il giudizio: *ciò che io sento, è esistente*: ha per predicato la idea innata di esistenza. Dunque il giudizio: *ciò che io sento è esistente*, fa conoscere la esistenza ideale e non reale del soggetto e però la realtà è sempre incognita. Più. Dirà il Rosmini che l' idea innata di esistenza serve a far conoscere la realtà sentita, che è nel soggetto del giudizio: *ciò che io sento, è esistente*. Ma il soggetto che è la sensazione è affatto soggettivo e non contiene la realtà oggettiva (440). Dunque il giudizio per mezzo dell'idea innata di esistenza non vale a farci conoscere la realtà delle cose. Si conferma. Tanto il soggetto quanto il predicato del giudizio primitivo sono soggettivi (440, 442, 443, 444) e non contengono la realtà. Dunque il valore di esso è affatto soggettivo e non ci discopre la realtà degli oggetti. Nè il principio di sostanza e di causa valgono a farci percepire la realtà degli oggetti (440). Imperocchè i dumentovati principii si appoggiano totalmente al giudizio primitivo e da lui traggono ogni loro valore, poichè abbiamo veduto che solamente mediante l' idea di ente o di esistenza ci formiamo il concetto di un ente a cui appartengono le modificazioni, e quello di un ente a cui appartiene l'azione passiva da noi sofferta, e che il primo è il concetto di sostanza ed il secondo il concetto di causa (441). Ma il giudizio primitivo è tutto soggettivo e non oggettivo. Dunque i principii di sostanza e di causa, a cui si ricorre non valgono a dischiuderci la notizia delle cose reali. Questa prima parte verrà riconfermata anco dalla prova della seconda.

Prova della parte II. Il soggetto del giudizio primitivo vale a dire *ciò che io sento*, o è percettibile per sè, o è fatto tale dalla mente coll' unirgli l'idea di esistenza. Ma l'autore dice che per sè e senza l'esistenza aggiunta è impercettibile (Cantù, op. cit. 34). Dunque è fatto percettibile dalla mente. Ma un essere si conosce in quella proporzione che è percettibile. Dunque il soggetto *ciò che io sento* o la realtà al più è conosciuta dalla mente non qual'è, ma quale essa mente se la forma. Più. L'identità del soggetto e del predicato è formata dalla mente (op. cit. 30, 34). Ora l' oggetto essenziale del giudizio affermativo è appunto tale identità (35, 36). Dunque la mente si forma il proprio oggetto e però conosce le cose come se le forma, non già come sono in loro medesime. Più. È dottrina dell'autore che » questo primitivo giudizio produce il suo proprio soggetto (op. cit. » 45). » Ora il soggetto del giudizio primitivo è nel sistema, che esaminiamo, la realtà. Dunque la realtà conosciuta dalla mente è da lei formata pel giudizio. Più. E non può essere altrimenti poichè la mente non arriva, mercè il giudizio primitivo, a percepire la realtà oggettiva come dimostra la prima parte. Ma essa apprende pur qualche cosa. Dunque non apprendendo alcun che di oggettivo, forza è dire che apprende qualche cosa di soggettivo che essa pone nelle cose, cioè l'idea innata di esistenza per la quale l'uomo stima esistenti le cose che apprende come chi nato fosse colle pupille insieme trasparenti e tinte in azzurro stimerebbe azzurre tutte le visibili cose. L'autore ha veduto lo scoglio in che andava a rompere, e ha tentato di evitarlo

scrivendo così: « E sebbene in tal modo concorra la mente a *costi-* » *tuire l'ente percepito, l'oggetto*; non è men vero ciò che perce- » pisce perchè la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le » è dato: onde sa la cosa come è. Da quest'analisi della cognizione » nostra degli enti reali si spiega perchè gli uomini sono generalmente » persuasi di non conoscere *il fondo delle cose, ciò che le fa es-* » *sere*. La ragione di tale ignoranza si è che nelle *attività sentite* » *questo fondo manca, e viene dato loro*, per così dire, *ad im-* » *prestito dalla stessa mente che le percepisce*. La mente cioè » suppone *una radice delle cose contingenti* perchè senza di essa » non le potrebbe percipire, ma non determina che cosa sia questa » radice, perchè *non la percepisce* (op. cit. 31, 32). » Ma con ciò ha egli l'autore evitato lo scoglio? Non pare. E imprima *se concorre la mente a costituire l'ente percepito, l'oggetto*, è falso che conosca le cose quali sono in sè stesse, ed è vero soltanto che le conosce quali le forma. In secondo luogo perchè la mente in tale cognizione non s'inganna? « Perchè, l'autore soggiunge, » la mente stessa sa ciò che vi aggiunge e ciò che le è dato » cioè conosce l'idea dell'ente ed anche l'essere reale, a cui aggiunge la prima. Ma quest'essere reale « *il fondo delle cose, ciò che le fa essere* » non è conosciuto dalla mente, e perchè? La ragione di tale ignoranza si è, che nelle attività sentite questo fondo manca e perciò non si conosce. Dunque la ragione dell'autore non vale. Ma se nelle attività sentite *manca il fondo che le fa essere*, che cosa dunque si conosce in esse? Nulla. Ciò che in esse si conosce, continua l'autore « viene dato loro, » per così dire, ad imprestito dalla mente, che le percepisce. » Ma che cosa è che dalla mente si dà alle cose, per così dire, ad imprestito, se non l'idea dell'ente o dell'esistenza, la quale alle cose stesse viene aggiunta dalla mente coll'affermazione? Dunque la mente non conosce nelle cose se non ciò che vi aggiunge, cioè l'idea di ente o di esistenza, e perciò le conosce non come sono, ma soltanto come le forma. L'autore continua a dichiarare il valore oggettivo del suo sistema così: « La mente cioè *suppone una radice* delle cose » contingenti, perchè senza di essa non le potrebbe percepire, ma » non determina che cosa sia questa radice ». Ma perchè non determina questa radice, questa incognita, la quale è il *fondo delle cose, ciò che le fa essere?* « Perchè non la percepisce »: ecco tutta la ragione dell'autore. Dunque in questo sistema la realtà resta sempre un'incognita e quello, che si conosce è posto nelle cose dalla mente.

Per ispiegare adunque la conoscenza in questo sistema bisognava considerare l'idea di esistenza, o di ente comune, o l'essenza dell'ente e come mezzo di farci conoscere le cose reali e come oggetto conosciuto o conoscibile in esse cose reali. Ciò spiega l'autore, continuando nel paragrafo 33. L'essenza dell'ente guardata nel primo modo dicesi *ente ideale*, e la parola *ideale* « significa la dote che ha quest'essenza di » farci conoscere le cose reali. » D'altra parte abbiamo visto che ciò che la mente conosce nelle cose reali è l'ente, « il quale viene dato » loro, per così dire, ad imprestito dalla stessa mente che le perce-

» piseo » supplendo così *al fondo*, a *ciò che le fa essere*, il quale *manca*. Ora abbiamo visto che *questo imprestito*, si fa affermando delle attività sentite l'esistenza o l'essenza dell'ente, la quale in quanto è affermata non è *l'ente ideale*, poichè « quando noi affermiamo che » esiste un ente reale, non affermiamo già *l'idealità*, non affermiamo » che egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l'essenza dell'ente » cioè che egli ha l'ente, oggetto conoscibile o conosciuto. Dunque secondo i principii di questo sistema l'ente comune è il mezzo, con cui conosciamo le cose reali, ed insieme ciò, che nelle cose reali vi ha di conoscibile e di conosciuto da noi. Ecco tutto intero il paragrafo 33 dell' opera citata. « Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le » cose reali è l'essenza dell'ente; perciò *l'essenza dell'ente, in quanto* » *è mezzo di conoscere*, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti » bene che la parola *ideale* non significa *l'essenza dell'ente*, *ma* » *significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose* » *reali*. Onde, quando *noi affermiamo che esiste un ente reale*, non » *affermiamo già l'idealità, non affermiamo che egli sia ideale*, » ma *affermiamo che egli ha l'essenza di ente*. » In somma l'ente in quanto ideale è il mezzo, con cui contempliamo esso ente nelle cose reali postovi dalla mente mediante l'affermazione, e però l'idea del Rosmini ha parentela molto stretta con quella dell' Hegel, come ci venne osservato innanzi (443). Dissi parentela perchè l' Hegel identifica apertamente la realtà o l'ordine reale con l'ideale, laddove il Rosmini pone la distinzione dei due ordini, il primo dei quali però alla nostra intelligenza resta ignota.

Esposizione della parte III. Gli errori fondamentali del Kantismo, al dire del Rosmini, consistono prima nel confondere le cose colle idee; secondo nel fare le idee soggettive (438), al quali si potrebbe aggiungere l'avere ammesso per un verso poco d' innato e per l'altro troppo (sez. 4.a cap. III, art. XXIX). Ma quanto al primo diciamo che Kant ha ammesso che noi apprendiamo le apparenze e non le realtà delle cose, come appunto avviene nel sistema del Rosmini, ma la realtà non l'ha negata, ne l' ha confusa colle idee (394).

Quanto al secondo diciamo che se l' idee ammesse dal Kant non hanno valore oggettivo non ne ha di più l' idea innata del Rosmini, come è stato dimostrato di sopra (443, 444).

Gli altri due sconci del poco e del troppo d'innato trovati dal Rosmini nel sistema di Kant solo indicano che il sistema dovea portarsi alla giusta misura affinchè riuscisse perfetto, come ha fatto il Rosmini, ammettendo una sola forma innata permanente dell'intelletto, che è applicata alle sensazioni senza però che si svolga dal fondo del me all'occasione delle sensazioni, come insegnò Kant. Vede dunque il lettore quanto la parentela tra i due sistemi sia stretta.

Ma la dottrina dell'ente del Rosmini è essa dell'Angelico? Ci duole di non poterci trattenere a lungo su questo punto e però ci contentiamo di osservare soltanto che secondo il Rosmini la cognizione dell'ente è innata e così essenziale all'intelletto, che n'andrebbe distrutto, dove ne venisse privato. Ora s. Tommaso stabilisce e dimostra che

l'intelletto nostro è da principio « sicut tabula rasa in qua nihil est » scriptum » (quest. 84, art. III, primæ partis) conchiude così: « Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam » ad similitudinus, quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudi- » nus, quæ sunt principia intelligendi. » E nella quest. 79, art. 2, dice che « est in potentia respectum intelligibilium, et in principio » est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum. » Dunque al parere di lui l'intelletto non ha idea innata in atto. Inoltre nell'art. 1, quest. 87 scrive: « Intellectus... humanus se habet in genere rerum » intelligibilum ut ens in potentia tantum: sicut et materia prima se » habet in genere rerum sensibilium: unde possibilis nominatur: » Ma la materia prima secondo l'Angelico non è che potenza. Dunque l'intelletto, è secondo lui, pura potenza, che può acquistar l'atto e non ha perciò alcuna idea innata in atto. L'intelletto agente poi dell'Angelico è per natura diverso dall'ente rosminiano, poichè questo non è una maniera di essere dell'anima; mentre quello è una virtù dell'anima: « intellectus agens de quo loquitur philosophus, est aliquid ani- » mæ » (quest. 79, art. IV). Se l'intelletto non ha alcuna idea innata ne viene, che la cognizione dell'ente è secondo l'Angelico accidentale ossia può non essere in esso intelletto. Infatti se non potesse non esservi sarebbe l'idea dell'ente identica coll'intelletto il quale sarebbe perciò il suo intendere, il che è rigettato da S. Tommaso. « Est autem alius, intellectus, scilicet, humanus, *qui nec est suum » esse*, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, » sed aliquid extrinsecum, scilicet, natura materialis rei » (quest. 87, art. IV). Dunque l'ente rosminiano è per natura opposto alla dottrina dell'Angelico.

Da tutto il ragionato in questa discussione crediamo di potere conchiudere con certezza che il sistema delle idee innate è falso ed assurdo.

448. *Conclusione*. Abbiamo fatto vedere di sopra (450) che le nostre idee o sono innate o sono acquistate: e che se sono acquistate non si riesce a spiegarne l'origine salvochè o nel sistema razionale, o nel sensistico, o nel razionalistico. Ora abbiamo veduto altresì che nel sistema sensistico e razionalistico non si riesce a spiegarne l'origine, e che neppure ciò torna possibile in quello delle idee innate. Il solo vero sistema è adunque il razionale, come appunto avevamo proposto di dimostrare anco indirettamente (450).

Nota intorno a due sentenze del Barone Vincenzo De Grazia espresso in un suo libro intitolato: PROSPETTO DELLA FILOSOFIA ORTODOSSA.

In questa pregevole opera il ch. professore di Catanzaro insegna essere dottrina del dottore S. Tommaso in primo luogo, che il senziente non è già il congiunto nell'uomo, si bene l'anima per il corpo, di cui ella si vale come di nunzio a formare in sè stessa ciò che da fuori viene annunziato: e in secondo luogo, che la sensazione esterna non è percezione immediata dei corpi esterni.

Noi riconosciamo volentieri i meriti scientifici e certo non ordinarii del signor Barone de Grazia acquistatisi anche nell'illustrare la filosofia del principe non pur dei teologi, ma ancora de'metafisici: tuttavia non possiamo in modo alcuno riconoscere siccome dottrina di S. Tommaso quella specialmente che egli attribuisce al medesimo Dottore intorno i due punti accennati. E acciocchè la cosa acquisti piena evidenza, verremo a provare le due proposizioni contrarie a quelli sostenute dal dotto autore colla esposizione letterale dei luoghi del santo Dottore.

Affermiamo adunque in prima che secondo S. Tommaso il senziente nell'uomo è il congiunto.

I. Secondo il De Grazia il luogo ove il santo Dottore insegna questa dottrina è l'art. VI della quest. 84 della prima parte della Somma Theologica, dove espone l'opinione di Platone cui dice sembrar toccata da S. Agostino in queste parole « corpus non sentit, sed anima » per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod » extrinsecus nuntiatur » e poi quella di Aristotile intorno al punto, di cui parliamo. Quest'ultimo « sensum posuit propriam operationem » non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit » actus animæ tantum, *sed conjuncti* et similiter posuit de omnibus » operationibus sensitivæ partis. « Ora S. Tommaso non rigetta la sentenza dello Stagirita, ma l'approva, soggiungendo che questa sentenza non incontra inconveniente con le seguenti parole: « Quia igi- » tur non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, » causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristot. cum Democrito con- » cordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressio- » nem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Demo- » critus posuit, sed per quamdam operationem. » E così prosiegue in tutto il rimanente dell'articolo a spiegare questa sentenza in modo da risolvere con essa e non già con quella di Platone non solo la quistione, che ivi si propone, ma ancora le obbiezioni, come chiunque legga quell'articolo può vedere. Dunque o convien dire che S. Tommaso abbia risolto tal quistione e le obbiezioni seguendo una via, che teneva per non vera, o che aveva per unicamente vera quella di Aristotile. Il primo non può supporsi, come non può supporsi che S. Tommaso abbia voluto dare una dimostrazione della tesi, che egli sapeva non dimostrar nulla. Dunque è forza accettare il secondo e ammettere che S. Tommaso tiene il senziente essere il congiunto.

II. Nell'art. III, della quistione 75 della prima parte stabilisce che le anime de'bruti non sono sussistenti. Ma questa tesi non è da lui dimostrata colla sentenza di quegli antichi, che il sentire e l'intendere attribuivano ad un principio corporeo, perchè la rigetta come il materialismo de'Sadducei nella quist. 50, art. I da lui quivi citata: neppure con quella di Platone, perchè ivi mostra che ove si ponga il sentire convenire all'anima secondo sè stessa, come l'intendere ne segue che è sussistente: « et ex hoc sequebatur, quod etiam animæ bru- » torum animalium sint subistentes. » Dunque o convien dire che non dimostra la sua tesi, ovvero che egli la dimostra con quella di Ari-

stotile, perchè non fa menzione di alcun'altra sentenza da quelle tre in fuori. Ma se il santo Dottore era persuaso della falsità di quella di Aristotile dovea anche essere persuaso che la sua non era dimostrazione. Forza è dunque dire che la sentenza di S. Tommaso è quella di Aristotile. Più. La ragione unica colla quale il santo Dottore prova che l'anima dei bruti non è sussistente si è questa che « anima sen- » sitiva non habet *aliquam operationem propriam per seipsam;* sed » *omnis operatio* sensitivæ animæ sest *conjuncti.* E quo relinquitur, » quod, cum animæ brutorum animalium *per se non operatur*, *non* » *sint subsistentes.* Similiter enim unumquod habet esse et operatio- » nem. » Ora una tal ragione tutta si appoggia su questo che « ani- » ma sensitiva non habet *aliquam operationem propriam per seipsam;* » sed *omnis operatio sensitive animæ* est *conjuncti.* » Dunque se egli teneva tal sentenza in conto di falsa, dovea anche sapere che falsa era pure la dimostrazione della tesi. Dunque è impossibile che la sentenza di Aristotile non sia anche quella di S. Tommaso.

III. Nell' articolo V della quistione 77 della prima parte cerca il santo Dottore se tutte le potenze dell' anima abbiano per soggetto l' anima stessa, ed esposte le obbiezioni scrive al solito così: « Sed » contra est, quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia » quod *sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed con-* » *juncti.* Potentia ergo *sensitiva est in conjuncto,* sicut *in subjecto,* » non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum. » Ciò posto diciamo che S. Tommaso nel *sed contra* citato stabilisce come principio essere il sentire operazione nè propria dell'anima, nè del corpo; ma del congiunto. Ora è indubito che nel *sed contra* esprime sempre la propria sentenza, perchè con esso sempre conferma la sua tesi. Dunque sentenza di S. Tommaso è che il sentire è proprio del congiunto. Più. Nel citato articolo il santo Dottore cerca, se tutte le potenze o facoltà dell' anima dimorino in essa, come in loro soggetto e rispondendo dimostra che le intellettuali dimorano nell' anima nella detta guisa, ma che le nutritive e sensitive, non avendo il loro esercizio salvochè per gli organi corporali dimorano in vece nel congiunto, siccome in loro soggetto: « et ideo » così il santo conchiude il corpo dell' articolo « potentiæ, quæ sunt talium operatio- » nem principia, sunt in conjuncto, sicut in subjecto, et non in » anima sola. » Dunque è impossibile il dare alla dottrina dell'Angelico la interpetrazione del chiaro filosofo. Tornerebbe assai facile riportare altri luoghi, ove il santo Dottore costantemente insegna la stessa dottrina, sempre rigettando la Platonica, ma stimiamo bastare i pochi trascritti e però veniamo all' altra parte di questa nota ed affermiamo.

In secondo luogo che la sensazione esterna è percezione immediata dei corpi esterni.

I. Secondo il santo Dottore il senso conosce. Nell' art. I della quistione 85 della I. parte distingue tre gradi di virtù conoscitive, dei quali il primo noverato è il sensitivo. « Est autem triplex gradus co- » gnoscitivæ, virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus or-

» gani corporalis, scilicet, sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensi-
» tivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia
» hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis po-
» tentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. »

Gli altri due gradi noverati sono l' intelletto angelico di cui l' oggetto *est forma sine materia subsistens*, e l' intelletto umano, di cui è proprio *cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*. Il che vale *abstrahere formam a materia individuali, quam repræsentant phantasmata*. Ora qui il santo Dottore non solo chiama conoscitiva la facoltà di sentire, ma ancora assegna alla medesima un oggetto diverso da quello delle altre due e perciò ne parla con tutta la precisione, non lasciando luogo a interpetrazioni varie. Dunque se i due intelletti angelico e umano sono facoltà conoscitive e conoscono, forza è dire che il senso pure è facoltà conoscitiva, e che in effetto conosce, secondo S. Tommaso. Non rechiamo a questo proposito altri passi, perchè questa prima asserzione verrà resa evidentissima dagli altri, che saranno recati nei paragrafi seguenti.

II. Il senso conosce la forma esistente nella materia corporale, cioè i corpi particolari. « Objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, » prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est » individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est » cognoscitiva particularium tantum » come dice il testo precedente. Più. Nell' art. III, questione 78 il santo Dottore insegna che ciò, che per sè viene percepito dal senso è il sensibile esterno, che agisce sul senso, facoltà passiva, e la muta. « Est autem sensus quædam » potentia passiva, quæ nata est immutari *ab exteriori sensibili*. » *Exterius* ergo *immutativum est, quod per se a sensu percipitur* » et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. » Ora il sensibile esterno agente e mutante il senso è il complesso dei corpi esterni nel linguaggio dell'Angelico. Dunque il senso a suo avviso conosce i corpi esterni.

III. S. Tommaso insegna e dimostra chiarissimo che il senso non solo conosce la specie sensibile dei corpi, ossia la propria passività (il senso interno è quello, con cui l'uomo sente gli interni cambiamenti sensibili); ma ancora conosce i corpi, come oggetti. Nella quistione 85, art. II piglia come principio della dimostrazione della sua tesi questo, cioè che la specie sensibile non è già l'oggetto, che si sente, sì bene il principio, mercè del quale il senso sente. « Sed » contra. Species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species » sensibilis ad sensum: sed species sensibilis non est illud, quod sen- » titur, sed magis id, quo sensus sentit: ergo species intelligibilis non » est id quod intelligitur, sed id, quo intelligit intellectus. » Ora questa conclusione, che è la tesi, è falsa se non è tenuta per vera la minore, cioè la nostra asserzione. Più. Il santo Dottore osserva che taluni posero non altro conoscere le nostre facoltà conoscitive se non se le proprie passività: p. es., che il senso non sente se non se le passività del suo organo; « quidem posuerunt quod vires, quæ

» sicut in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sensit nisi passionem sui organi, » et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, » scilicet speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc » *species* hujusmodi est *ipsum quod intelligitur.* » Ecco proposta la questione sì rispetto al senso anche qui chiamato conoscitivo e sì rispetto all'intelletto. Ora il santo Dottore imprima dimostra falsa questa opinione per due ragioni. « Sed hæc opinio manifeste apparet falsa » ex duobus. » Primo perchè se non conosciamo che le specie, non possiamo avere la scienza delle cose, ma soltanto delle idee, come ponevano i platonici. Primo « quidem, quia eadem sunt que intelligimus et de quibus sunt scientia. Si igitur ea, quæ intelligimus, » essent solum species, quæ sunt in anima, sequeretur, quod scientiæ omnes non essent de rebus que sunt extra animam, sed solum » de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in anima: sicut secundum » Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. » Secondo, perchè in tale ipotesi ogni opinione anche contraddittoria sarebbe vera. « Semper ergo judicium potentiæ » cognoscitivæ erit de eo, quod judicat; scilicet de propria passione, » secundum quod est: et ita omne judicium erit verum: puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum » gustum judicat, mel esse dulce, vere judicabit; et similiter si ille, » qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit: uterque enim judicabit, secundum quod gustus ejus afficitur. » Et sic sequitur, quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. » Dopo di che conclude: « Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum, ut quo » intelligit intellectus. » In secondo luogo spiega come ciò avvenga. Avea premesso (quest. 77, art. III) che l'oggetto viene comparato all'atto della potenza passiva, cioè delle facoltà conoscitive siccome principio e causa movente, o determinante poichè il colore in quanto move o determina la vista a vedere, è principio della visione: « objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium » et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. » E nella questione 85, art. 1 insegna che il senso è ridotto o determinato a sentire dall'azione dei corpi sensibili fatta in esso senso: « videmus autem quod homo est quandoque cognoscens » in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem per actiones sensibilium in sensum: ut intelligat autem per » disciplinam aut inventionem. » Ora ogni oggetto sensibile avendo un essere diverso specificamente o individualmente da tutti gli altri, ha un'azione, e quindi un effetto proporzionato a sè, e simile in alcun modo a sè, poichè l'effetto è partecipazione all'essere della cagione, chiamandosi, p. es., umani gli effetti dell'uomo, animali, vegetali gli effetti delle corrispondenti cause. Dunque la necessaria determinazione a sentire un oggetto sensibile determinato prodotta da essolui come effetto nel senso porta in qualche guisa l'impronta di lui e

ne è come una similitudine detta specie dell'oggetto dal santo Dottore. Ma senza determinazione a sentire il tale oggetto anzichè il tale altro la facoltà resta indeterminata all'atto di sentire individuale e però in potenza. Dunque la specie dell'oggetto è principio necessario a sentire l'oggetto. Il medesimo è a dire dell'intelletto. « Et sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem ex- » teriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefaciens est » similitudo calefacti) similiter forma, secundum quam provenit actio » manens in agente, » (avea il santo Dottore prima divisa l'azione in immanente e transuente) « est similitudo objecti. Unde similitudo » rei visibilis est, secundum quam visus videt; et similitudo rei in- » tellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma, secundum quam » intellectus intelligit. »

In terzo luogo, essendo l'intelletto nostro riflessivo può per riflessione conoscere l'atto suo conoscitivo e la sua determinazione a tale atto ossia la specie, con cui intende: la specie dunque è conosciuta come oggetto secondariamente per un atto riflesso, mentre ciò che viene primariamente inteso è la cosa di cui la specie intelligibile è similitudine. « Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, se- » cundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem, » qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod in- » telligitur. Sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species » intelligibilis est similitudo. »

In quarto luogo il santo Dottore conferma il medesimo coll'osservare che certi antichi ponevano che l'anima conoscesse il simile dal simile, per esempio, che conoscesse la terra a lei esterna per la terra, che supponevano in lei. Adunque se poniamo in lei non già la terra, ma la specie della terra, secondo la dottrina di Aristotile, il quale dice, che *non è nell'anima la pietra, sì bene la sua specie*, ne seguirebbe, che l'anima per le specie intelligibili conosca le cose, le quali sono fuori dell'anima. « Et hoc etiam patet ex » antiquorum opinione, qui ponebant *simile simili cognosci*. Pone- » bant enim, quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret » terram, quæ extra ipsam erat: et sic de aliis. Si ergo accipiamus spe- » ciem terræ loco terræ secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit, quod *lapis non est in anima sed species lapidis*, sequeretur, quod anima per » per species intelligibiles cognoscat res, quæ sunt extra animam. » Finiremo questo paragrafo recando un brano della risposta che dà alla seconda obbiezione, dove insegna che l'occhio vede il color della mela in essa senza però apprenderne l'odore, e che ciò avviene dall'aver l'occhio la determinazione dall'azione del colore della mela a vederlo, detta similitudine, poichè solo il colore e non l'odore è oggetto della vista e però solo capace di produrre colla sua azione la determinazione a vederlo, o la similitudine. « Visus... videt colorem pomi sine » ejus odore. Si ergo quæratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, » manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed » quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quan- » tum in viso est similitudo coloris, et non odoris. ».

IV. Ma il santo Dottore insegna ancora apertamente che il senso sente o conosce i corpi concretamente e direttamente, ossia immediatamente. Abbiamo già veduto che il Santo insegna che ogni esterno agente ossia ogni corpo esterno che muta il senso e ciò, che per sè ossia immediatamente viene percepito dal senso « Exsterius... immutativum est quod per se a sensu percipitur. » Ciò poteva bastare a chiarire la sua mente intorno a un punto sì importante; ma pure volle chiarirla in termini tali, che escludessero ogni dubbio, ogni controversia. Nella quistione 86, art. I dopo avere dimostrato che l'intelletto nostro soltanto « Indirecte... et quasi per quamdam reflexio» nem potest conoscere singulare..... convertendo se ad phantasmata, » in quibus species intelligibiles intelligit » alla quarta obbiezione che è così proposta: « quidquid potest virtus inferior potest, superior: sed » sensus cognoscit singolare; ergo molto magis intellectus » risponde così: « Ad quartum dicendum, quod virtus superior potest illud quod » virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id, quod cognoscit sensus » *materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe*, hoc » cognoscit intellectus *immaterialiter et ab abstracte*, quod est co» gnoscere *universale*. » A tanta chiarezza e precisione di dettato non occorre far chiose. Ma il Santo parla qui dei corpi esterni? Senza dubbio. Ciò risulta non meno evidente da tutto l'articolo e dalle parole seguenti. « Respondeo dicendum quod *singulare in rebus mate*» *rialibus* (cioè il corpo materiale esterno) intellectus noster directe » et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia *principium* » *singularitatis in rebus materialibus est materia individualis.* »

V. Il sullodato barone De Grazia mantiene, che la sensibilità non è facoltà conoscitiva. Ma se è così i bruti nulla conoscono, la qual cosa è contro il pensare comune e contro la dottrina espressa di S. Tommaso. Perocchè esso ai bruti nega soltanto la facoltà di paragonare e quindi di distinguere per analisi le varie forme dei concreti corporei e di ricomporle poi per sintesi giudicando; ma accorda loro la facoltà di apprendere semplicemente i concreti a modo di una cosa sola. Così scrive nella quistione 82, art. II. « Ad tertium dicendum » quod *vis sensitiva* non est *vis collativa diversorum*, sicut ratio, » sed *simpliciter aliquid unum apprehendit.* » Anzi nella quistione 83, art. I sebbene nieghi ai bruti il giudizio comparativo, pure loro attribuisce il giudizio che egli chiama naturale. « Ad cujus eviden» tiam considerandum est, quod quædam agunt absque judicio, sicut » lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quæ» dam autem agunt *judicio* sed *non libero* sicut *animalia bruta.* » *Judicat* enim *ovis videns lupum eum esse fugiendum, naturali* » *judicio*, *et non libero*; quia non *ex collatione*, sed ex *naturali* » *istinctu hoc judicat*: et simile est de quolibet judicio brutorum » animalium. Sed homo agit judicio: quia per vim cognoscitivam ju» dicat, aliqui esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia *judicium* » *istud* non est *ex naturali instinctu* in particolari operabili, sed » *ex collatione quadam rationis*, ideo agit libero judicio potens in

» diversa ferri. » Il medesimo insegna più ampiamente nella quistione 78, art. IV.

VI. Secondo il santo Dottore affinchè si conoscano i corpi anche immediatamente non devono esistere materialmente nel conoscente, ma soltanto immaterialmente. Così nella quistione 84, art. II dove dice che se si richiedesse il primo non vi sarebbe ragione, per cui i corpi materiali esistenti in sè stessi non conoscessero sè stessi. « Secundo » si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla » ratio esset, *quare res*, quæ *materialiter* extra animam subsi- » stunt, *cognitione carerent*: puta si anima igne cognoscit ignem; et » ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. »

« Relinquitur ergo, quod oporteret materialia cognita in cognoscente » existere non materialiter, sed magis immaterialiter. » Ma qual è la ragione di ciò? è questa che l'atto della cognizione si estende anche a quelle cose, che sono fuori del conoscente, e non soltanto a quelle che dimorano entro di lui. Perocchè è un fatto incontrastabile che conosciamo non pure le cose alberganti entro di noi, ma eziandio quelle esistenti al di fuori: donde si fa evidente che la cognizione non è determinata nè semplicemente a ciò che è nel soggetto, nè semplicemente a ciò che è nell'oggetto, nè quindi ad una sola cosa, come è l'atto delle cose materiali o dei corpi, nei quali in conseguenza la materia ricevendo materialmente in sè la forma di operare determina essa forma ad una sola cosa. Laonde la cognizione esige per natura l'opposto, cioè che la forma sia ricevuta nel soggetto conoscente immaterialmente. Poichè torna evidente che quelle cose, le quali non ricevono se non materialmente le forme, vanno prive di cognizione, siccome sono le piante. « Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se » extendit ad ea, quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim » etiam ea, quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur » forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, *quod ratio co-* » *gnitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis.* Et » ideo quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt » cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in 2 lib. *de Anima.* »

Il signor De Grazia non può dire che questa teorica non è applicabile ai sensi, perchè s. Tommaso qui parla in primo luogo della cognizione in generale dei corpi, i quali secondo lui si conoscono dai sensi concretamente e direttamente; e dall'intelletto indirettamente e per una specie di riflessione sulla sensazione o sul fantasma. In secondo luogo perchè s. Tommaso applica, proseguendo l'articolo, questa teorica all'intelletto e al senso. « Quanto autem aliquid immate- » rialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde » et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam » a materialibus conditionibus individuantibus, *perfectius cognoscit,* » *quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ, sine materia qui-* » *dem*, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus » est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum » est. Et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto

» immaterialior. » Il medesimo insegna ance nell'articolo I della stessa quistione 84.

VII. Affinchè il senso conosca i corpi esterni S. Tommaso non altro esigo so non che questi sieno uniti al senso o all'anima per la loro similitudine o specie. Nella quistione 78, art. I, scrive: « Cum autem » operans oporteat aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod ope- » ratur, necesse est, extrinsecum rem, quae est objectum operationis » animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno » modo, secundum quod nata est animae conjungi et in anima esse » per suam similitudinem, et quantum ad hoc sunt duo genera poten- » tiarum, scilicet sensitivum respectu objecti minus comunis, quod est » *corpus sensibile*; et intellectivum respectu objecti comunissimi, » quod est ens universale. » L'altro modo non fa rigorosamente al caso nostro e però l'omettiamo.

Da tutte le cose ragionate in questi paragrafi si rileverà che la dottrina dell'Aquinate intorno i sensi è quella che riconosce la percezione diretta e immediata de' corpi concreti diversa affatto da quella del signor De Grazia, la quale ci lascia bensì credere con certezza morale l'esistenza de' corpi esterni, ma ce ne toglie la conoscenza.

Non ci tratteniamo a sciogliere le difficoltà che il signor De Grazia viene accennando contro questa dottrina, perchè lo scopo propostoci in questa nota quello unicamente si fu di determinare qual sia la vera dottrina dell'Angelico Dottore intorno al principio di sentire e alla percezione dei corpi esterni: scopo che crediamo di aver raggiunto. Le difficoltà poi non s'incontrano meno nella sentenza del De Grazia: anzi in questa havvene delle insolubili affatto, tra le quali va quella di non potersi evitare l'idealismo per lo meno rispetto ai corpi esterni, essendochè la prova morale alla fin fine ci condurrà bensì ad ammettere qualcosa di esterno, ma non riuscirà mai, almeno a quanto ne pare, a farci conoscere i corpi esterni. All'opposto in quella dell'Angelico, seguita dal Galluppi, dal Mamiani, dal Liberatore e da altri dietro il senso comune dell'universo uman genere, il quale crede di apprendere i corpi, e non già le imagini loro, si evita non solo l'idealismo, ma tutte eziandio si sciolgono le difficoltà meglio che in altra ipotesi qualunque, quando però si tenga il debito conto di tutti i principii che esso pone, e si esplichino ed armonizzino secondochè porta la loro natura, come speriamo coll'assistenza del Padre de' lumi e del sovrano Signor delle scienze di mostrare nella Scienza prima, che bramiamo di far succedere alle Discussioni di filosofia morale, meta di quelle di filosofia razionale.

PARTE SESTA

DISCUSSIONI DI TEOLOGIA

DISCUSSIONE I.

DI ALCUNE NOZIONI PRELIMINARI E DELL' ESISTENZA DI DIO

449. Si offre 1.° la definizione della Teologia: 2.° la nozione del suo oggetto: 3.° e mostrasi che il primo giudizio teologico si è tale: Dio è.

Esposizione della parte I. Teologia val quanto scienza di Dio. Ma essa è parte della filosofia (12), scienza dei supremi principii delle cose (10). Dunque la teologia è per modo nostro d'intendere, la scienza dei supremi principii di Dio.

Dissi per nostro modo d' intendere: perchè realmente Dio non ha principii, da cui risulti l' essere (110, 145), come sarà dimostrato fra breve:

Esposizione della parte II. La definizione di ogni scienza si fa sempre per lo scibile suo proprio, il quale è il suo proprio oggetto (9, 10). Ma lo scibile della teologia sono i supremi principii, donde per nostro modo di intendere risulta la cognizione l'essere, e l' operare di Dio (145). Dunque l' oggetto della teologia dimora nei supremi principii, donde per nostro modo d' intendere risulta la cognizione, l' essere e l' operare di Dio.

Esposizione della parte III. Dove avanti tutto non sappiasi che un oggetto è, non torna possibile il sapere se abbia principii; giacchè per chi non sa che è, tale oggetto non è punto ed è nulla, e il nulla non ha principii. Ma la teologia è la scienza dei supremi principii di Dio. Dunque avanti tutto deve sapere che Dio è. Ma l' espressione: Dio è: si fa evidente che è un giudizio. Esso è dunque il primo pronunciato dalla teologia.

Sotto il nome *Dio* poi vogliamo indicare l' essere migliore possibile, cioè l' essere assoluto, necessario immutabile, infinito, eterno e cagione universale di tutto.

450. Ciò premesso dimostrasi la verità del ricordato giudizio: Dio

è, ovvero Dio è esistente 1.° con argomenti metafisici: 2.° con argomenti fisici: 3.° con argomenti morali.

Esposizione della parte I. Il mondo è per natura effetto; poichè essendo mutabile non esclude ogni relazione di dipendenza da altri esseri (203), ed è per natura dipendente ed effetto (203). Ma ogni effetto è avente causa (200). Il mondo dunque ha una causa. Ora se la causa del mondo non è assoluta, ne segue, che tutto quanto esiste è effetto senza causa, il che è contraddittorio, poichè l' effetto è avente causa. Dunque la causa del mondo è assoluta, ovvero è un essere assoluto, cioè Dio. Più. Il mondo è effetto perchè essendo soggetto di perenni mutamenti può non essere (292), ed è per natura contingente ed effetto (202). Ma ogni effetto è avente causa (200). Dunque il mondo ha una causa. Ma se questa causa è contingente e non necessaria, ne segue che tutto quanto mai esiste è effetto senza causa, il che è assurdo, essendochè l' essenza di effetto quella si è di avente causa. Dunque la causa del mondo non è contingente, ma necessaria, ossia un essere necessario, cioè Dio. Più. Il mondo è necessariamente effetto, perchè è soggetto di continui mutamenti e perciò mutabile ed effetto (202) necessariamente. Ma ogni effetto è avente causa (200). Il mondo ha dunque una causa. Ora se tal causa è mutabile, ne segue che tutto quanto esiste è effetto senza cagione; la qualcosa, come si è già detto, è una contraddizione. La cagione dunque del mondo è immutabile, ossia è un essere immutabile, cioè dire Dio. Più. Il mondo è necessariamente effetto, perchè essendo soggetto di mutazioni reali e risultando da parti reali è necessariamente limitato e finito e per conseguente effetto (203). Ma ogni effetto è avente causa (200). Dunque il mondo ha una causa. Ora se tal causa è limitata e finita, ne deriva che tutto è effetto senza causa, il che è contraddittorio. La causa dunque del mondo è illimitata e infinita, ovvero è un essere illimitato e infinito, val quanto dire Dio. Da ultimo nel mondo havvi di molte cose, le quali cominciano di esistere (202, 292). Ma ciò che comincia di esistere è avente causa (203). Dunque molte cose nel mondo hanno una causa. Ora se tal causa ha cominciato anch' essa ad esistere, ne scaturisce che tutto è effetto senza causa, il che è contraddittorio. Dunque delle cose che cominciano di esistere nel mondo vi ha una causa, la quale non comincia ad esistere, cioè eterna (208) ossia esiste un essere eterno, cioè Dio.

Il giudizio: Dio è esistente: è dunque evidente. La medesima verità può venir dimostrata anche applicando gli stessi proprii al me pensante.

Esposizione della parte II. Il mondo è costantemente, uniformemente e universalmente ordinato, come risulta dallo studio delle scienze fisiche, fiteologiche e fisiologiche per nulla dire delle morali, (288, 289). Ma il mondo ordinato, risultando da parti realmente distinte ed unite insieme contingentemente è necessariamente effetto. Dunque esige una causa proporzionata uniente tali parti, cioè costante, uniforme e universale. Ma tal causa non può essere cieca, cioè gli ato-

mi improdotti semoventi, come vogliono gli atei. Imperocchè primo, gli atomi finiti, e mutabili sono effetti (202, 203) e prodotti: secondo, essendo materia sono inerti e non ispiegano l'ordine dei viventi (263): terzo, essendo inerti, il moto è loro accidentale, non essenziale (292). Ma l'accidentale è incostante vario e particolare, ed incapace di effetti costanti, uniformi e universali. Dunque la causa del mondo ordinato non può essere cieca o il caso, ma bensì intelligente costante, uniforme e universale, superiore a tutto il creato, cioè Dio. Più. La causa del mondo ordinato deve esser capace di produrre l'unità costante, uniforme e universale nella massima della varietà, poichè l'ordine è unità nella varietà (199), e il mondo è unità costante, uniforme e universale nella più grande varietà (289, 290). Ora se poniamo per causa di tale unità una intelligenza superiore in immenso alle umane la troviamo capace di tale effetto, ma non già se vi sostituiamo il concorso fortuito degli atomi, od anche un'intelligenza creata. Dunque una intelligenza superiore alle create, ossia che ha ordinato il mondo, esiste. Più. Non poteva l'ordine del mondo riuscire costante dove non fossero state prevedute tutte le cause perturbatrici in numero, peso e misura ed insieme così infrenate e temperate che l'ordine non riuscisse mai vinto. Ora ciò esige non pure una causa intelligente, ma anco infinita, la quale sola conosce le cose possibili in numero, peso e misura. Dunque una causa intelligente infinita ordinatrice del mondo, ossia Dio esiste. In fine un effetto ordinato è un effetto ragionato, poichè la ragione vede che posto il fine, è forza porre i mezzi proporzionati a conseguirlo, como poste le premesse è forza porre la conclusione, e posta la causa è gran mestieri porre l'effetto. Ora il mondo è un effetto ordinato. Dunque è un effetto ragionato, il quale esige una causa ragionatrice ordinante. Ma il mondo ordinato è effetto costante, uniforme o universale, il quale esige una causa universale e superiore ad ogni ente creato. Dunque esiste una causa dell'ordine del mondo superiore ad ogni ente creato, val quanto dire Dio.

Prova della parte III. Non è mai stato trovato popolo nè antico nè moderno, il quale non abbia professato qualche religione, e però riconosciuto l'esistenza di qualche ente superiore alla natura creata intera, cioè una qualche divinità. « Non è ancora provato, » dice il signor Schoell, che v'abbia un popolo senza religione. Dacchè gli uomini si raccolsero in società, riconobbero l'esistenza di » esseri superiori alla loro natura e disposti ad esercitare sopra il » loro destino un influsso benefico, se si rendevano favorevoli, e » malefico, ove se ne irritasse lo sdegno. » Così il Balbi nel suo Compendio di Geografia al capitolo decimoterzo dei principii generali di Geografia. Ora un consenso sì costante, sì uniforme nella sostanza e sì universale e ad un tempo concorde pienamente con tutti i veri della ragione la più progredita e illuminata ha tutti affatto i caratteri del senso comune, il quale non erra (121, 122). L'esistenza dunque di qualche divinità è un vero indubitato.

451. Obbiettasi: se un effetto non ha proporzione colla causa non

può manifestarcela; ma il mondo finito non ha proporzione con Dio infinito. Dunque dal mondo finito non può dimostrarsi che Dio esiste.

Rispondo distingnendo la minore: il mondo finito non ha proporzione di essere con Dio, essendovi tra l'uno e l'altro un infinito intervallo, concedo; non ha proporzione di dipendenza propria di ciò che è effetto, nego. Però nego conseguente e conseguenza.

Istanza: un effetto finito non esige altro che una cagione finita: ma il mondo è un effetto finito: dunque non esige che una causa finita.

Rispondo, distinguendo la maggiore: un effetto finito non esige altro che una cagione finita, quando non è prodotto tutto l'essere si può concedere; quando è prodotto tutto l'essere di lui, si nega. Il produrre tutto l'essere dell'effetto è produrlo da nessuna preesistente sostanza, è crearlo (268, 269, 274), la qual cosa esige la causa assoluta Dio. Perciò concessa la minore nego conseguente e conseguenza.

Ho detto che quando non è prodotto tutto l'essere dell'effetto si può concedere la maggiore; ma ciò s'intende quando l'effetto non sia universale (279): altrimenti la concessione sarebbe falsa, come è falso che un ente creato muti una legge di natura.

452. Kant obbietta 1.° i principii, da cui si deduce l'esistenza di Dio, non hanno valore oggettivo e reale: 2.° le date dimostrazioni risolvonsi in questa: l'ente infinitamente perfetto è possibile, e però esiste, la quale non ha valore oggettivo. Dunque la reale esistenza di Dio non si dimostra.

Rispondo al primo, negando l'asserzione: i principii, da cui si deduce l'esistenza di Dio sono analitici, essendosi dimostrati identici (200, 202, 303, 204, 205). Ora i giudizii analitici sono di loro natura ipoteticamente di valore oggettivo e reale (40). Dunque è assurdo, che i principii da cui deducesi l'esistenza di Dio, non abbiano valore oggettivo e reale.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione ancora. Si risolverebbe nella dimostrazione accennata quando avessero il punto non solo di arrivo, ma ben anco di partenza comune. Ora il punto di partenza non è comune; poichè quella parte dall'ente infinitamente perfetto possibile; laddove le nostre partono dall'ente imperfetto e finito non già possibile, ma reale ed esistente, vale a dire, dal mondo. Dunque non risolvonsi le nostre in quella. Perciò nego conseguente e conseguenza.

453. Dimostrasi 1.° che il giudizio: Dio è esistente: è bensì per sè noto in sè: 2.° ma non è per sè noto all'uomo; 3.° e che la dimostrazione dell'esistenza di Dio dal concetto di Lui non ha valore.

Prova della parte I. Il dire Dio e il dire ente necessariamente esistente è tutt'uno (450). Ma di tale giudizio, supposti noti i termini, come è per sè nota la necessità, così è per sè nota l'identità del soggetto col predicato, nascendo quella da questa (37). Dunque per chi primitivamente conoscesse il soggetto Dio, o l'essenza vera di lui sarebbe per sè noto il giudizio: Dio è esistente.

Prova della parte II. L'uomo naturalmente non intuisce la vera essenza reale di Dio, come non intuisce Dio (130). Ma se il giudizio: Dio è esistente: fosse per sè noto all'uomo dovrebbe intuirla, poichè dovrebbe intuire l' identità dei termini. Dunque non è per sè noto all'uomo. Più. L'intelletto umano non può intuire naturalmente se non se oggetti concreti mescolati con atto e potenza, poichè esso pure è mescolato con atto e potenza, e l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà. Ma Dio è un concreto, atto puro e fuori di ogni ombra di potenza. Dunque l'intelletto umano non può intuire naturalmente Dio nel suo essere concreto. Ma se il giudizio mentovato è per sè noto all'uomo, l'intelletto umano dovrebbe aver tale intuizione. Dunque il mentovato giudizio non è per sè noto all'uomo. Più. L'intelletto umano non può naturalmente intuire se non l'infinito potenziale, cioè l'ente in genere, perchè esso è soltanto infinito in potenza e non in atto e l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà. Ora Dio è l'infinito in atto senza vestigio di potenza. Dunque l'intelletto umano non può intuire naturalmente Dio nel suo essere concreto attuale. Ma di tale intuizione sarebbe mestieri, dove il ricordato giudizio fosse per sè noto all'uomo. Dunque è forza dire che tal giudizio non è all'uomo per sè noto. Più. L'uomo possiede un intelletto avente l'essere nel sensitivo (317). Ma l'oggetto naturale è proporzionato alla facoltà naturale. Dunque l'oggetto naturalmente proporzionato all'intelletto dell'uomo è quello che ha l'essere nel sensibile (317). Ora ripugna che Dio abbia l'essere nel sensibile. Dunque non è oggetto naturalmente proporzionato all'intelletto dell'uomo. Ma ciò si oppone all'esser per sè noto all'uomo il mentovato giudizio. Dunque che Dio esista non è un giudizio per sè noto all'uomo.

Prova della parte III. La dimostrazione dell'esistenza di Dio dal concetto di Lui è quella che « analizza le definizioni che si danno della » voce Dio che, riduconsi a quella di ente assoluto necessario, a » sè, perfettissimo, infinito: o dal valore di tali nozioni tutte pro» prie ed esclusive di Dio ricava, che Ei non può essere, che non » può darsi uno di tali attributi a cosa, che non sia reale e rimanga » solo nudamente possibile. » Così scrive nel riassunto del suo sistema filosofico il P. Romano uno dei più abili ingegni partigiani della dimostrazione ricordata dell'esistenza di Dio. Ciò premesso argomentiamo così: le definizioni, che si danno della voce Dio, si assumono quali princicipii, o premesse per concluderne la reale esistenza di Lui. Ma tal conclusione esige di necessità che le premesse sieno oggettive e reali, ossia che contengano l'esistenza reale di Dio. Dunque le definizioni della voce Dio devono essere nozioni certe ed evidenti della reale esistenza di Dio.

Ora tale certezza ed evidenza o l'hanno per sè, o per dimostrazione. Che l'abbiano per sè, è falso, in primo luogo, perchè si suppone falsamente che noi vediamo Dio intuitivamente. In secondo luogo, perchè tutti i filosofi, eccetto i pochissimi partigiani di questa sentenza, che combattiamo stanno per la negativa; il che fa segno indubitato che

tal' evidenza manca. Bisognerà dunque prima dimostrare che tali definizioni sono nozioni della reale esistenza di Dio: la qualcosa vale quanto dire che l'esistenza reale di Dio deve dimostrarsi indipendentemente da esse. Terzo, perchè tali definizioni contengono implicitamente tutt'al più l'idea di esistenza in generale, e lasciano sempre in dubbio, se la esistenza, che si conclude di Dio nel conseguente sia ideale ovvero reale e fuori della mente, come apparirà anche meglio dalla soluzione delle obbiezioni. Dove poi si accetti il secondo, è forza accettare che l'esistenza reale di Dio fuori della mente è già provata per altra via indipendentemente da quelle definizioni. Concludesi quindi che dalle definizioni della voce Dio analizzate quanto vogliasi non può dimostrarsi la reale esistenza di Lui.

454. Si obbietta contro la seconda parte: Dio è la prima verità: ma la prima verità è per sè nota: dunque che Dio esiste è una verità per sè nota.

Rispondo distinguendo primo la maggiore: Dio è la prima verità, cioè la prima cosa, com'è la prima cagione, concedo; Dio è la prima verità, cioè la prima nota a noi, nego.

Distinguo poscia la minore: la prima verità o cosa nota a noi è per sè nota a noi, concedo; la prima verità o cosa la quale non è nota a noi avanti ogni altra, è per sè nota a noi, nego. Perciò nego il conseguente e la conseguenza.

455. Si insta: la cognizione vera è conforme all'ordine delle cose in sè stesse: ma tal ordine è che esse non sono senza Dio: dunque non può aversene vera cognizione senza vera cognizione di Dio.

Rispondo distinguendo la maggiore: la cognizione vera assoluta è conforme all'ordine di derivazione delle cose, nego; la cognizione vera relativa è conforme all'ordine di derivazione delle cose, suddistinguo: è conforme all'ordine di derivazione delle cose in quanto è rappresentazione oggettiva di esso ordine, concedo: è conforme all'ordine di derivazione delle cose nel suo svolgimento soggettivo in quanto che la prima idea dell'uomo corrisponde alla prima cosa, nego. Le cose create si possono pensare e per modo assoluto e per modo relativo. Per modo assoluto, primo, perchè sono sostanza ed esistono in sè. Ma sotto tale rispetto sono pensabili per sè stesse ed assolutamente. Dunque si ha di loro una cognizione assoluta. Secondo, perchè se non si possono pensare in sè stesse, ciò non può provenire se non dal non essere esistenti in sè. Ora ciò argomenta esser le cose create non altro che accidenti e modi non aventi soggetto il che ripugna; oppure aventilo soltanto in Dio; la qual cosa è assurda quanto il panteismo, che stabilisce. Dunque delle realtà create si ha una cognizione anche assoluta. Terzo, perchè i sensi non colgono le relazioni (300): ma se le cose sono puri relativi i sensi non possono avere oggetto. Dunque le cose non sono puri relativi. Ma se per modo assoluto si apprendono coi sensi, molto più si possono apprendere con l'intelletto, essendo facoltà più sublime. Dunque delle cose create si ha una cognizione anche assoluta.

Le cose create però si ponno pensare anche per modo relativo. Poi-

chè dopo averne appreso l'essere, la mente, essendo progressiva di sua natura, ne analizza i modi varii di essere, e trovandole mutabili, contingenti, finite e composte e però effetti (202, 203) le viene a conoscere sotto la ragione di es-eri *aventi causa* ossia relativi ad una causa assoluta (207, 259) Dio.

Si può considerar la cognizione relativa anche secondo l'elemento oggettivo e soggettivo (324, 325). Se nel primo modo si guarda, essa deve conformarsi più o meno perfettamente all'ordine di derivazione dello cose create da Dio, qual'è; in ciò si conviene. Ma il punto di quistione si è quest'altro; cioè se la cognizione debba confermarsi nel suo svolgimento soggettivo al detto ordine per forma che la prima notizia esser debba quella della prima cosa, cioè di Dio cagione di tutte le altre cose. Alla qual domanda rispondesi negativamente: perchè delle cose abbiamo, come ora si è dimostrato, una cognizione assoluta, la quale precede la relativa. Perchè il corso della nostra cognizione move generalmente dalla contemplazione dell'effetto a quella della cagione: e se ciò fosse falso, le scienze che hanno per proprio di indagare le cause, sarebbero un controssenso, perchè indagherebbero ciò, che è già trovato. Dunque possiamo conoscere prima l'effetto che la cagione, come possiamo conoscere il figlio senza conoscere il padre. Laonde, concessa la minore, negasi il conseguente o conseguenza.

456. Si insta: la coguizione assoluta delle cose create non è conforme all'essere loro relativo, altrimenti sarebbe relativa. Dunque è falsa.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: la cognizione assoluta delle cose create non è conforme all'essere relativo loro esplicitamente, concedo; implicitamente, nego. La cognizione assoluta delle cose create non ne è cognizione compiuta, ma iniziale ed incompiuta, la quale ripugna che non inchiuda la tendenza a divenir compinta e a conformarsi progressivamente per guisa perfetta all'essere dello medesime. Quindi la questione si riduce a sapere se la cognizione imperfetta ed iuiziale e quindi progressiva sia falsa e vera soltanto la perfetta e compiuta e perciò non progressiva. Se si ammette la falsità della prima e la verità soltanto della seconda, ne deriva che Dio soltanto conosce il vero, e che nessun Intelletto è possibile fuori di Lui. La qual cosa è assurda. Il perchè diniegasi il conseguente e la conseguenza.

457. Altra istanza: la mente non può dal finito formare l'idea dell'infinito. Ma Dio è infinito. Dunque dal finito non può formare l'idea di Dio, la quale si trae perciò da Dio immediatamente veduto.

Rispondo, distinguendo la maggiore: non può formare l'idea dell'infinito senza astrarre l'essere dai limiti, concedo; mediante ciò suddistinguo: non può formarne l'idea intuitiva, concedo; astrattiva, nego (186). Concessa poscia la minore, distinguo il conseguente: senza l'astrazione dai limiti non può dal finito formare l'idea di Dio, concedo; mediante l'astrazione dai limiti, suddistinguo: non può formare l'idea intuitiva di Dio, concedo; l'idea astrattiva,

nego. L' idea di Dio dunque non si trae da Lui immediatamente veduto. Avvertiamo che qui si parla di poter naturale (186).

458. Obbiettasi: noi possediamo l' idea primitiva dell' ente illimitato; poichè è il vincolo di ogni giudizio anche primitivo. Ora Dio è l'ente illimitato. Dunque l'idea di Dio è primitiva. (Romano, *Scienza dell' uomo interiore*, vol. III, capo II verso il fine).

Rispondo, distinguo la maggiore; possediamo l' idea primitiva di ente illimitato, cioè comune assoluto e al condizionale e però astratto, concedo; possediamo l' idea primitiva dell' ente illimitato, cioè non comune all' assoluto e al condizionale e però concreto ossia Dio, nego. Distinguo poscia anche la minore: Dio è l'ente illimitato comune all'assoluto e al condizionale e astratto, nego. Dio non è l'ente comune alle due anzidette categorie nè quindi l'ente astratto, concedo; laonde nego conseguente e conseguenza. L' ente di cui quivi si parla, dicesi illimitato in quanto che esprimendo il comune di tutte le cose per sè è concepito capace di esistere e come assoluto, e come condizionale. Ma poichè il condizionale non può esistere senza la condizione, cioè l' assoluto (200) così dalla esistenza certa ed evidente del condizionale ossia del mondo se ne conduce l' esistenza dell' assoluto, ossia di Dio. Per tal modo si acquista l' idea di Dio esistente. Inoltre se l' argomento fosse vero, il panteismo ne sarebbe la base fondamentale necessariamente presupposta.

459. Istanza: si concede che abbiamo l' idea primitiva dell' ente illimitato astratto: ma l' astratto presuppone il concreto, da cui si astrae. Dunque abbiamo l'idea primitiva anche dell'ente illimitato concreto, cioè di Dio.

Rispondo, distinguendo la minore: l' astratto presuppone il concreto limitato o illimitato, uno o molteplice concedo; presuppone il concreto illimitato ed uno, suddistinguo: lo presuppone noto intuitivamente, immediatamente ed esplicitamente, nego; lo presuppone noto astrattamente, mediatamente, cioè per la dimostrazione, che parte dall' intuizione del mondo esistente dimostrato effetto reale di una causa non effetto, e implicitamente, cioè noto quanto la conclusione può esser nota prima che deducasi dalle premesse, concedo. Ma ciò non fa che l' idea di Dio esistente sia primitiva; poichè in tal caso non ve ne sarebbe alcuna dedotta, la quale non avesse egual diritto a farsi chiamare primitiva. La qual cosa non regge punto colle nozioni delle notizie primitive date dai logici. Si nega pertanto conseguente e conseguenza.

460. Si obbietta contro la terza parte. Noi abbiamo l'idea dell'ente senza limiti: ma l'ente difettivo di esistenza ha limiti: l'ente senza limiti, Dio, ha dunque l'esistenza ed ecco provata l'esistenza di Dio dal concetto di Lui.

Rispondo distinguendo la maggiore: noi abbiamo l' idea dell'ente senza limiti astratto, concedo; concreto e reale, suddistinguo: avanti la dimostrazione, la quale parte dall' intuizione dell' esistente concreto finito, nego; dopo di essa, concedo. Distinguo poscia anco la minore: l'ente astratto difettivo di esistenza astratta e ideale pro-

pria del suo ordine ha limiti, concedo: l' ente astratto difettivo di esistenza concreta e reale non propria del suo ordine, ha limiti, suddistinguo; astratti o ideali, nego; concreti e reali, concedo. Laonde si vede che il conseguente legittimo è: l' ente senza limiti, Dio, ha dunque esistenza ideale ed ecco provata l' esistenza ideale e non reale di Dio dal concetto di Lui. Il medesimo difetto, cioè di supporre inchiusa l' esistenza di Dio nelle nozioni astratte di ente assoluto, da sè necessario e perfettissimo incontrasi nelle altre dimostrazioni dal concetto di Dio, che da quella si formano e però, contenti di averne accennato il loro difetto generale, le trasandiamo.

DISCUSSIONE II.

DEI PRINCIPII DONDE PER NOSTRO MODO D'INTENDERE RISULTA L'ESSERE DI DIO.

461. Dimostrasi 1.° che l'essenza metafisica di Dio è l'esistere da sè: 2.° che non ha principii di produzione: 3.° ma che anzi esso è la causa universale di tutto l'esistente creato.

Prova della parte I. Il primo concetto a che ci guidano le dimostrazioni intorno all'essere di Dio si è che esso non può non esistere da sè (450): poichè esse dimostrano ripugnare che la causa del mondo non esista, e che sia effetto. Ma se l'esistere da sè non fosse l'essenza di Dio, non sarebbe l'oggetto del primo e fondamentale concetto che ci formiamo dell'essere di Lui: nè sarebbe come la radice, da cui scaturiscono gli altri concetti, nè ciò per cui differenziasi dagli altri enti. Dunque l'essenza metafisica di Dio è l'esistere da sè. Di qui si vede che in Dio l'essenza è la sua esistenza e questa è quella senza distinzione di alcuna guisa.

Prova della parte II. Ha principii di produzione soltanto l'essere, che è effetto, o non è da sè. Ma ripugna che Dio sia effetto non meno di quello che non esista da sè. Dunque ripugna che Dio abbia principii di produzione.

Prova della parte III. Tutto il creato esistente è effetto universale. Ma l'effetto universale esige causa universale assoluta, cioè Dio. Dio è dunque la causa universale di tutto l'esistente creato.

462. Avendo già dimostrato (450) che Dio è assoluto, necessario, immutabile, infinito, eterno ci dispenseremo dal parlare di nuovo di questi attributi assoluti di Dio e soggiungeremo soltanto il necessario a compierne la dottrina cominciando dal provare 1.° che Dio è sostanza: 2.° che è infinitamente perfetto: 3.° e che le perfezioni semplici sono in Dio formalmente ed eminentemente le miste.

Prova della parte I. Ripugna che Dio non esista in sè perchè non sarebbe da sè ed assoluto. Ma ciò che esiste in sè è sostanza (170). Dunque Dio è sostanza. Questa dimostrazione prova anco che Dio è sostanza tale che esclude necessariamente ogni maniera di accidenti.

Prova della parte II. Dio infinitamente perfetto vuol dire che ha tutte le perfezioni possibili e nel miglior modo possibile. E per fermo se non avesse tutte le perfezioni possibili e nel miglior modo possibile, potrebbe acquistarle in così fatta maniera. Ma ciò che può acquistare qualcosa è

dipendente, contingente e mutabile (200, 201). Dunque Dio sarebbe dipendente, contingente e mutabile. Ma ciò ripugna (450). Dunque è infinitamente perfetto. Più. Se Dio non avesse tutte le possibili perfezioni e nel miglior modo possibile, potrebbe pensarsi un altro essere, il quale in così fatta maniera le possedesse. Ma quest'essere sarebbe maggiore e migliore di Dio. Dunque Dio non sarebbe il maggiore e miglior essere possibile nè però infinito (185). Ma ciò ripugna (450). Dunque ripugna che Dio non possegga tutte le possibili perfezioni e nel modo migliore possibile, e però che non sia infinitamente perfetto.

Prova della parte III. Vi ha delle perfezioni, dette semplici e son quelle che nel loro concetto formale esprimono soltanto realtà, e per sè non includono limitazione e contingenza: tali sono l'intelligenza, la vita ed altre, le quali se hanno limitazione e contingenza, p. e. nell'uomo, ciò avviene in forza di esso soggetto limitato e contingente. Havvene altre poi nominate miste, cioè quelle, il cui formale concetto offre realtà difettiva, e seco porta limitatezza e contingenza; di così fatta natura è il potere di moversi e simili. Ciò premesso le prime offrono soltanto realtà senza limitazione e contingenza nel formale loro concetto. Ora ogni realtà senza limitazione e contingenza è in Dio: poichè se fosse vedovato di qualche realtà senza limitazione e contingenza, non sarebbe infinitamente perfetto. Dunque le prime sono in Dio secondo il loro concetto formale. Le seconde offrono insieme realtà e difetto. Ma in Dio come vi è ogni realtà, così ne va lontano ogni difetto appunto perchè infinitamente perfetto. Dunque le seconde dimorano in Lui soltanto in quanto alla loro realtà scevra da' difetti, cioè non secondo il loro concetto formale; ma in una maniera infinitamente perfetta ed eminente, ossia vi dimorano eminentemente.

463. Dimostrasi 1.° che Dio è semplice: 2.° e che non ha principii di composizione: 3.° conseguenza che indi traesi.

Prova della parte I. Il composto è posteriore ai componenti e da loro dipendente, poichè risulta da essi. Ma Dio è il primo essere e però non posteriore ad alcuno nè dipendente (450). Dunque non è composto ma semplice. Più. Se Dio è composto ed ha parte in qualche guisa distinto realmente, ne segue che l'una non è l'altra perfettamente, e quindi che l'una non ha le perfezioni dell'altra. Ma ciò vuol dire che nessuna parte è infinita, non essendo l'ente il più grande e il migliore possibile. Dunque Dio in tale ipotesi risulterebbe da parti finite. Ora ciò ripugna, perchè Dio sarebbe finito, essendochè è finito un tutto che risulta da parti finite. Dunque in Dio non vi ha composizione nè distinzione qualunque di parti. Più. La parte è minore del tutto ed è finita. Ora se Dio è composto, risultando da parti finite, è necessariamente finito, la qual cosa è assurda. Dunque non è composto, ma semplice.

Prova della parte II. Se Dio non è composto, ma semplice, anzi se è tutto identico, ne segue, che non può avere principii di composizione. Ora Dio è semplice, anzi identico. Dunque non può avere i principii di composizione.

Esposizione della parte III. Se in Dio non vi ha che identità, ne consiegue che Ei non ricovera nè composizione di sostanza e di

accidenti; nè di potenzialità e di atto, nè di essenza e di esistenza, nè di soggetto e di attributi, nè distinzione reale di attributo da attributo, ma soltanto il semplicissimo essere suo equivalente a tutte le perfezioni migliori possibili, alcune delle quali vengono da noi mirate nelle create cose, come l'immagine nello specchio. E poichè nelle cose create vanno tali perfezioni distinte tra loro; così per comodo della nostra mente, la quale non conosco gli oggetti, se non formandosene varii concetti, usiamo distinguire con distinzione mentale le une dalle altre anco le perfezioni esistenti in Dio.

464. Dimostrasi che Dio è uno non molti 1.° dal concetto dell'ente infinitamente perfetto: 2.° dal concetto dell'essere semplicissimo: 3.° dalla assoluta identità dell'essenza divina con la divina esistenza.

Esposizione della parte I. Era opinione dei pagani, che esistessero più Iddii. La quistione presente cerca se vi sieno più Iddii aventi la stessa essenza, o natura specifica, ma non individuale a simiglianza degli uomini, i quali sono identici nella essenza specifica, sebbene abbiano natura individuale distinta realmente l'uno dall'altro. Ciò avvertito diciamo, che esistano più Dei realmente distinti tra loro a somiglianza degli uomini, l'uno non può avere tutto quello che ha l'altro, come nessun uomo ha tutto quello che hanno gli altri; poichè se così non è non sono distinti: e però nessuno di tali Dei ricovera tutte le perfezioni possibili. Ma Dio, essendo infinitamente perfetto, ha tutte le perfezioni possibili e nel modo migliore possibile (462). Dunque nessuno di tali supposti Dei è Dio, e più Dei non possono perciò esistere, ma un solo. Più. Se esistono più Dei, o sono eguali o no; se non sono eguali, ne segue che il minore non ha l'indipendenza assoluta, e non avendo tutte le perfezioni non è infinito, non è Dio. Se poi sono eguali, nessuno di loro ancora è Dio. Primo, perchè se ne può concepire uno migliore di tutti, il quale non abbia eguali. Ora ciò indica che nessuno di loro è infinito, nè Dio. Secondo, perchè l'uno potrebbe operar meno da sè che unitamente agli altri e però sarebbe imperfetto nell'operare e quindi nell'essere. Ciò indica ad evidenza che nessuno sarebbe infinito, nè Dio. Terzo, avendo il potere eguale potrebbe l'uno distruggere o impedire gli effetti dell'altro, poichè una forza eguale ed opposta distrugge gli effetti dell'altra. Ciò ancora addimostra che nessuno potrebbe aver potere pienamente assoluto di operare, nè quindi essere infinito, nè Dio. Dunque non possono esistere più Dei, ma un solo. Più. Se havvi più Dei, niuno è causa universale; il che ripugna.

Esposizione della parte II. In Dio le proprietà individuanti sono la natura o essenza divina e non avviene come per esempio in Pietro dove incontrasi il proprio, cioè le proprietà individuanti ed il comune, cioè la natura o essenza comune a tutti gli inferiori; poichè Dio è semplicissimo (463). Ora se esistono più Dei, tutti di necessità sono la natura divina, perchè essendo Dio semplicissimo non ammette distinzione dell'essenza dall'esistenza. Dunque tutti hanno le stesse proprietà individuanti e quindi un solo essere divino reale individuo, e sono perciò un solo Dio. Si conferma. La natura o essenza divina, è

le sue proprietà individuanti, per cui esiste concretamente, altrimenti Dio non sarebbe semplicissimo. Ma ripugna che vi sieno più Dei o non sieno tutti la natura o essenza divina, poichè se ne fosse privo alcuno di loro non sarebbe Dio. Dunque se havvi più Dei, ripugna che non sieno la stessa natura divina, cioè un solo Dio.

Esposizione della parte III. La natura divina è una giacchè essa consiste in ciò che costituisce l'essere il più grande e il migliore possibile ed in ciò non può non convenirsi da tutti come si conviene. Ma l'essenza è identica con l'esistenza divina (463). Dunque vi ha una sola esistenza divina o un solo Dio esistente. Si conferma. Se sono più Dei, tutti sono la stessa ed una natura divina. Ma l'essenza è identica con l'esistenza divina. Dunque tutti sono la stessa ed una esistenza divina, o in altri termini un solo Dio esistente. A luogo migliore parleremo del doppio principio de' Manichei.

465 Dimostrasi 1.° che Dio è eterno: 2.° che contiene eminentemente e virtualmente ogni tempo: 3.° e che tutto gli è presente.

Prova della parte I. Eterno è un essere avente durata senza cominciamento, successione e fine (208). Ma Dio ha durata di tal fatta, perchè essendo necessario e immutabile non può aver cominciamento, nè mutamento o successione, nè fine. Dunque Dio è eterno.

Prova della parte II. L'eternità non avendo limiti e durata infinita e però equivale o contiene eminentemente ogni durata e per conseguente anche il tempo (462). Ma Dio è eterno. Dunque contiene eminentemente il tempo. Più. Il tempo è contingente ed effetto di Dio. Ma la causa contiene virtualmente l'effetto (273). Dunque Dio contiene virtualmente il tempo.

Prova della parte III. Nell'eternità sta compreso il tempo senza la successione e però nell'eternità niente passa, niente viene, ma tutto è. Ora Dio è eterno. Dunque innanzi al guardo di Dio niente passa, niente viene, ma tutto è, cui il tempo comprende. Ma se niente passa, nè viene, ma tutto è, si fa chiaro non esservi nè passato nè futuro, ma solo presente. Dunque dinanzi al guardo di Dio niente è passato, niente è futuro, ma tutto è presente. Laonde con un solo e semplice atto Dio conosce tutto ciò che è accaduto, accade e sarà per accadere nel tempo. Per isciogliere intorno a questo punto le difficoltà, che possono nascere, deve bene ritenersi che l'eternità non è il tempo, ma equivale ad ogni tempo, per cui Dio conosce la durata successiva per forma non successiva soggettivamente.

DISCUSSIONE III.

DEI PRINCIPII DONDE PER NOSTRO MODO DI CONCEPIRE RISULTA L'INTENDERE DI DIO.

466. Dimostrasi 1.° che Dio è intelligente: 2.° e volente: 3.° e che l'intelletto e la volontà ne sono l'essenza: 4.° come anche l'intendere ed il volere.

Prova della parte I. L'anima umana è un effetto intelligente di Dio, perchè da Lui immediatamente creata (361). Ma ogni effetto intelligente è avente causa intelligente, poichè se ciò non fosse, non avrebbe causa proporzionata. Dunque l'anima umana ha per causa Dio intelligente. Più. L'ordine del mondo esige una causa assoluta intelligente (450). Tal causa è Dio. Dunque Dio è intelligente. Più. Dio è causa assoluta del mondo (450). Ora o ha potuto non determinarsi a crearlo, o non ha potuto non determinarsi. Quest'ultimo è assurdo, perchè allora Dio non potrebbe stare senza il mondo e non sarebbe assoluto. Dunque ha potuto non determinarsi a creare il mondo. Ma chi può non determinarsi a fare è libero. Dunque Dio è causa assoluta del mondo e libera. Ma la libertà di azione conviene soltanto agli esseri intelligenti (330). Dunque Dio è intelligente. Più. L'intelligenza è perfezione, poichè gli enti intelligenti hanno un operare più vasto degli altri non intelligenti, come l'esperienza dimostra. Ora in Dio alberga ogni perfezione (462). Dunque esso è intelligente. Più. L'intelligenza è perfezione semplice (388). Ma ogni perfezione semplice è formalmente in Dio. Dunque Dio è intelligente.

Prova della parte II. L'essere intelligente apprende ciò, che naturalmente gli conviene, e che è termine e compimento suo e riposo detto bene e perfezione (234, 237) perchè è riflessivo. Ora all'apprensione consiegue la tendenza proporzionata (244) la quale se è ragionevole chiamasi volontà. Dunque Dio, essendo intelligente è fornito di volontà. Più. Dio è fornito di libertà, come poc'anzi è stato dimostrato. Ma la libertà non è altro che la volontà libera (450). Dunque Dio è dotato di volontà. Più. Ogni essere tende secondo sua natura alla sua natural perfezione, come la potenza tende secondo natura all'atto e questo all'oggetto. Ora la perfezione naturale o si possiede dagli esseri in potenza e allora è nei medesimi la tendenza naturale ad acquistarla in atto; ovvero si possiede da essoloro in atto e allora è nei medesimi la tendenza naturale a riposare in tale possesso e a conservarvisi. Dunque in ogni ente dimora la naturale tendenza ad acquistare la propria naturale perfezione, ovvero la tendenza a riposarvi e a conservarvisi, tendenza detta volontà se è ragionevole. Ora Dio essendo infinitamente perfetto non ha la prima maniera di volontà. Dunque va adorno della seconda necessariamente.

Prova della parte III. Se l'intelletto e la volontà sono distinti dalla essenza, in Dio vi ha composizione. Ora ciò è assurdo (462, 463). È dunque assurdo che l'intelletto e la volontà si distinguono dall'essenza divina e che con lei non si identifichino.

Prova della parte IV. Se l'essenza divina non è l'intendere e il volere, Dio può senza distruggersi passare dalla potenza all'atto, o almeno da un atto all'altro. Ma ciò portando in Dio mutazione è assurdo che l'essenza di Dio non sia l'intendere e il volere. Più. Ciò inchiuderebbe composizione di potenza e di atto, di sostanza e di modi. Ma ogni composizione ripugna in Dio (463). Dunque ripugna che l'intendere e il volere non sieno l'essenza di Dio.

467. Dimostrasi 1.° che la cognizione o la scienza di Dio è infinitamente perfetta: 2.° e se ne noverano le proprietà.

Prova della parte I. La cognizione o la scienza di Dio è l'essenza di lui, è Dio stesso (462). Ora Dio è infinitamente perfetto (388). Dunque la scienza di Dio è infinitamente perfetta. Più. Se tale non fosse, sarebbe manchevole, perfettibile, mutabile, finito e contingente. Ma essa è Dio. Sarebbe dunque Dio manchevole, perfettibile, mutabile, finito e contingente: la qual cosa è assurda.

Esposizione della parte II. Essa è assoluta, eterna, e immutabile perchè è identica con Dio assoluto, eterno e immutabile, e infallibile, perchè ove altrimenti fosse, non potrebb'essere infinitamente perfetta e tornerebbe di nuovo ad aversi Dio dipendente e finito: il che è assurdo.

468. Dimostrasi 1.° che Dio conosce sè stesso: 2.° e perfettamente.

Prova della parte I. Dio è infinitamente intelligibile, perchè essere infinito. Ma è inoltre intelligente e però capace di conoscere sè stesso, come è capace di conoscere l'intelligibile. Dunque può conoscere sè stesso. Ma se non conosce sè stesso in atto necessariamente, la sua scienza è imperfetta, dipendente e mutabile. Dunque Dio conosce sè stesso in atto necessariamente. Di più. La cognizione è possibile quando l'oggetto è presente al conoscente (241). Ma l'essere di Dio è presente all'atto di Dio conoscente, poichè è anzi identico con l'intendere. Dunque è possibile, che Dio conosca. Ma in Dio ripugna la possibilità senza l'atto. Dunque ripugna che non conosca sè stesso.

Prova della parte II. La cognizione di un oggetto è perfetta, quando si conferma a lui tanto pienamente, che non resti di lui più nulla da conoscere. Ma Dio ha di sè appunto tal cognizione, perchè il suo conoscere è il suo essere, e il suo essere è il suo conoscere (466). Dunque conosce sè stesso perfettamente.

469. Si dimostra 1.° che Dio conosce anche tutte le altre cose: 2.° che le conosce colla sua divina essenza: 3.° e che con essa conoscè sè qual oggetto primario, e l'altre cose quale oggetto secondario.

Prova della parte I. Dio è causa intelligente universale di tutte le altre cose, che non sono Dio. Ma la causa intelligente conosce sè stessa causante i suoi effetti, anzi li prevede in sè avanti di produrli, poichè li produce perchè li vuole e senza preconoscerli non potrebbe volerli. Dunque Dio conosce i suoi effetti o le cose tutte da lui prodotte. Più. Iddio produce le cose. Ma le produce col conoscerle perchè il suo conoscere è il suo essere e il poter di produrle (466). Egli dunque conosce tutte le cose che produce.

Prova della parte II. Se il principio di intendere sè e le cose dette idea (324, 325), non fosse in Dio l'essenza dovrebbe essere qualcosa di esterno ovvero di accidentale. Ma ciò ripugna, quanto che la operaziono intellettuale divina sia imperfetta e dipendente da esseri esterni. Dunque il principio, con cui conosce sè e le cose è la sua essenza. Più. Il principio di intendere è l'atto con cui intende se è le cose. Ma l'atto di intendere è la sua essenza, giacchè l'intendere di Dio è la sua essenza (466). Dunque il principio di intendere è la sua essenza. Più. Dio conosce le cose in sè medesime, come gli effetti nella loro cagione. Ma Dio è cagione in quanto è; ed il suo essere è la sua essenza ed è per la sua essenza. Dunque conosce le cose per la sua essenza.

Prova della parte III. Dio è causa universale di tutte le cose. Ma l'essere della causa va innanzi a quello degli effetti e però quello è primario e questo secondario. Dunque se la cognizione divina è perfettamente conforme alle cose, deve Dio conoscere sè stesso qual oggetto primario e le cose qual oggetto secondario. Ora la cognizione di Dio è appunto perfettissima (466). Dunque Dio conosce sè qual oggetto primario e le cose qual oggetto secondario. Più. La cognizione dell'antecedente è prima di quella del conseguente appunto perchè l'una è causa dell'altra. Ora Dio conosce le altre cose, in quanto se ne conosce causa. Dunque la cognizione di sè stesso va innanzi a quella delle cose e però Dio conosce sè stesso quale oggetto primario e le cose quale oggetto secondario.

470. Si dimostra 1.° che tutte le cose sono conformi alle idee, che ne ha Dio: 2.° che sono conformi all'essenza di Lui: 4.° che sono partecipazioni della divina essenza: 4.° e si assegna il modo, col quale Dio può tutte conoscerle nella sua essenza.

Prova della parte I. Nelle cose create non vi ha se non ciò, che Dio vi pone: ma Dio non pone nelle medesime se non se ciò che vuole: dunque non vi ha nelle cose se non se ciò che Dio vuole. Ma il volere presuppone il conoscere: dunque Dio non pone nulla nelle cose che prima non conosca e però tutte le cose sono conformi perfettamente alla idea che Dio ne ha prima di produrle. Più. Un agente intellettuale ossia un artefice non può produrre al di fuori l'artefatto se non confermandolo all'idea esemplare (229). Ma Dio è l'agente intellettuale, ossia è l'artefice universale di tutte le cose (450, 466). Dunque non può produrre al di fuori se non conformandole all'idea esemplare che ne ha e però le cose sono conformi all'idea che ne ha Dio.

Prova della parte II. Tutte le cose sono conformi all'idea che ne ha Dio: ma l'idea che ne ha Dio, è la sua essenza, com'è la sua essenza il suo intendere (466): dunque tutte le cose sono conformi all'essenza di Dio.

Prova della parte III. Tutte le cose sono o possono essere prodotte al di fuori in quanto sono conformi, simiglianti, e imitanti l'essenza divina (224, 225). Ora un essere che sia simiglianza e imitazione di un altro, il quale ne è come il modello perfetto dicesi partecipazione di lui. Dunque tutte le cose sono partecipazioni dell'essenza di Dio.

Prova della parte IV. La essenza divina contiene tutte le perfezioni possibili delle cose formalmente od eminentemente, perchè infinitamente perfetta (462): e virtualmente perchè possiede la virtù di produrle al di fuori (283) per modo da potersi comparare alle cose stesse siccome l'atto perfetto all' imperfetto. Ora egli è evidente che chi conosce l'atto perfetto, non può per esso conoscere anche l' atto imperfetto non pure con cognizione comune e confusa; ma ancora con cognizione propria e distinta come chi conosce l'uomo, conosce anche l'animale: e chi conosce il dieci, conosce anche il cinque con cognizione non comune e confusa, ma propria e distinta. Dunque se Dio conosce perfettamente l'essenza sua conosce anche tutte affatto le cose prodotte e producibili perfettamente. Ma Dio conosce perfettamente l'essenza sua (468). Dunque conosce in essa perfettamente anche tutte le cose prodotte e producibili. Più. L'essenza di Dio è la perfetta rappresentazione dell'essere che le cose hanno o possono avere al di fuori, ossia è l'essere loro ideale perfetto; perchè Dio è causa delle cose per intelletto. Ma l'essere ideale perfetto delle cose ne è la cognizione perfetta. Dunque la essenza di Dio è la cognizione perfetta delle cose e però Dio le conosce perfettamente in essa.

471. Dimostrasi che Dio conosce perfettamente nella sua essenza 1.° tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro: 2.° tutti i futuri liberi: 3.° e tutti i possibili.

Prova della parte I. Tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro sono effetti di Dio causa universale. Ma non li produce se non perchè li vuole ed il volerli esige il conoscerli. Dunque Dio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente e futuro. Ma è causa universale perchè è da sè, o per la sua essenza. Dunque Dio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo passato, presente, e futuro conoscendo la sua essenza. Più. Dio per la sua essenza è causa di tutto ciò che fu, è sarà esistente nel tempo. Ma egli conoscendo perfettamente la sua essenza deve conoscerne perfettamente anche tutti gli effetti; poichè è impossibile conoscere una causa di guisa perfetta quando non si conosca fin dove estendasi la sua virtù causativa. Dunque Dio conoscendo la sua essenza abeterno conosce anche abeterno tutti gli esistenti nel tempo passato, presente e futuro. Questa maniera di cognizione domandasi dai teologi scienza di *visione*.

Prova della parte II. Iddio conosce tutti i contingenti esistenti nel tempo. Ma i futuri liberi sono contingenti esistenti nel tempo. Dunque conosce i futuri liberi. Più. Anche ad essi si estende la sua causalità senza togliere l'essere libero dell'atto (281): altrimenti la sua essenza non sarebbe causa universale. Ma Egli conosce perfettamente la sua essenza. Dunque conosce perfettamente anche tutti i futuri liberi. Più. Tutto ciò che con successione apparisce nel tempo è presente all'eternità, la quale esclude ogni successione (465). Ora Dio essendo l'eternità conosce le cose come sono nell'eternità. Dunque ha presente tutto ciò che successivamente apparisce nel tempo, e quindi conosce senza successione i futuri liberi. Più. Se non avesse tal scienza, Dio sarebbe imperfetto, il che ripugna.

Prova della parte III. Havvi di molte cose che Dio può fare, cui tuttavia non farà. Ma non avrebbe il potere di farle, dove non le conoscesse, giacchè tal potere è l'intendere divino (466). Dunque conosce anche le cose che può fare, ma non farà ossia i possibili. Più. Dio conoscendo la sua essenza perfettamente conosce fin dove si estende la sua virtù causativa. Ma questa si estende a tutto ciò, che non ripugna ad essere recato all'atto, cioè a tutti i possibili. Dunque Dio conosce perfettamente tutti i possibili, conoscendo la sua essenza. Da ciò si vede come i possibili sieno non solo conosciuti da Dio, ma ben anco radicati in Essolui. Tal cognizione è la scienza d'intelligenza (362).

472. Si obbietta contro la parte seconda. Ciò che Dio conosce dall'eternità, deve infallibilmente accadere: ma Dio conosce dall'eternità le umane azioni: dunque le umane azioni devono necessariamente accadere e quindi non sono libere.

Rispondo distinguendo la maggiore: ciò che Dio conosce dall'eternità, deve accadere infallibilmente, concedo; necessariamente, nego. Concessa poi la minore nego il conseguente. Dappoichè il conseguente che ne deriva è questo: dunque le umane azioni devono infallibilmente o certamente e non necessariamente accadere e quindi nulla osta che sieno libere. La intuizione di un oggetto esistente non può darsi senza di esso oggetto. Ma ogni cognizione perfetta è conforme all'oggetto conosciuto che presuppone e non forma nè cambia perchè atto immanente e perchè in tal caso sarebbe impossibile conoscere il vero: così chi vede Pietro studiare non fa che studii necessariamente, se in tal atto vi è necessità, essa è ipotetica, la quale non ne esclude la libertà. Dunque la intuizione di un oggetto o di un atto qualunque non ne muta la natura e però chi lo intuisce, lo intuisce necessario, se è tale; e libero, se è libero nella sua natura. Ora è ben vero che ciò che Dio intuisce dall'eternità, deve certamente accadere, perchè è impossibile che Dio non vegga ciò che vede: ma è impossibile altresì che non vegga ciò che vede qual è in sè e lo cambii, se è libero o contingente, in necessario. Dunque l'obbiezione si appoggia al falso supposto che la cognizione muti l'oggetto. Inoltre si confonde l'infallibile e il certo col necessario. Ma il primo indica uno stato della mente ed è soggettivo, mentre il secondo indica lo stato dell'oggetto reale ed è oggettivo. Ora avendo nelle premesse il senso soggettivo e il senso oggettivo nella conclusione ingenera nel sillogismo quattro termini e però non si conchiude (78). Dunque l'obbiezione nulla conchiude contra l'esposta dottrina.

DISCUSSIONE IV.

EI PRINCIPII DONDE PER NOSTRO MODO DI CONCEPIRE RISULTA IL VOLERE E L'OPERARE DI DIO.

473. Dimostrasi che Dio vuole 1.° se stesso: 2.° come oggetto principale della sua volontà: 3.° e come ultimo fine 4.° e quindi necessariamente.

Prova della parte I. Dio, conoscendo perfettamente sè stesso, conosce che gli conviene naturalmente anzi necessariamente l'essere, poichè conosce di esistere per necessità di natura (450). Ora ciò che ad un ente naturalmente e necessariamente conviene, ne è il bene, al quale se nol possiede ancora tende per natura (237) e per natura vuole se è intellettuale. Dunque Dio vuole per natura il suo essere ossia sè stesso. Più. Iddio è dotato di volontà volente in atto un qualche oggetto, poichè non può essere in potenza, essendo perfetta. Ma l'oggetto che attua la volontà di Dio non può essere che la sua essenza; poichè altrimenti Dio sarebbe passivo e dipendente. Dunque Dio vuole la sua essenza o il suo essere, cioè sè stesso.

Prova della parte II. Dio conosce sè qual essere e bene primario e principale (496). Ora la divina volontà essendo perfettissima è proporzionata all'apprensione. Dunque Dio con essa vuole sè stesso qual oggetto principale. Più. Se così non fosse, il volere divino non sarebbe ragionevole in Dio. Ma ciò è assurdo, perchè in esso intelletto e volontà sono identici (466). Dunque vuole sè stesso quale oggetto principale della sua volontà.

Prova della parte III. Il fine ultimo è quello, a cui tutti gli altri beni di un agente sono subordinati (216, 217). Ora ogni bene di Dio è subordinato al bene del suo essere, perchè questo è bene principale di lui, come è oggetto principale della sua volontà, e al bene principale è tutto subordinato il rimanente, come la parte al tutto (243). Dunque Dio vuole sè stesso qual fine ultimo. Più. Il bene infinito soltanto può terminare, compiere e dar riposo alla volontà di Dio tendenza infinita (466). Ora il solo essere divino è infinito, perchè un solo infinito esiste (465). Dunque Dio vuole se stesso qual fine ultimo.

Prova della parte IV. Iddio vuole necessariamente qualcosa, perchè la sua volontà è perfetta in atto. Ora ciò che attua la sua volontà non è che la sua essenza, non potendo Dio essere passivo e dipendente. Dunque vuole sè stesso necessariamente. Più. Dio vuole sempre sè stesso, perchè conosce sempre sè stesso qual bene suo principale ed oggetto adeguato, essendo infinito. Ma l'oggetto adeguato attua necessariamente la volontà (245). Dunque la volontà di Dio è attuata necessariamente dall'essere di Dio e però Dio vuole sè stesso necessariamente. Più. Dio vuole sè qual fine ultimo. Ma ogni ente ragionevole vuole necessariamente il fine suo ultimo, poichè è impossibile che voglia l'infelicità. Dunque Dio vuole sè stesso necessariamente. In fine Dio conosce sè stesso qual bene necessario, essendo l'essere necessario. Ora la volontà

di Dio essendo perfettamente ragionevole tende al bene secondo la esigenza oggettiva di lui. Dunque vi tende necessariamente e però Dio vuole sè stesso necessariamente.

474. Dimostrasi 1.° che Dio vuole anche le altre cose: 2.° qual oggetto secondario di sua volontà: 3.° quali mezzi al fine ultimo: 4.° ma liberamente.

Prova della parte I. Dio ha creato e conserva il mondo (285). Ma è un agente volontario (466). Dunque ha creato e conserva il mondo volontariamente, ossia Dio vuole il mondo o le altre cose oltre sè stesso.

Prova della parte II. Dio vuole sè stesso e le altre cose, come le conosce: poichè alla cognizione del bene corrisponde volontà proporzionata. Ma conosce sè stesso quale oggetto primario e le cose qual oggetto secondario (469), Dunque vuole le cose quale oggetto secondario di sua volontà.

Prova della parte III. Le altre cose sono oggetto secondario della divina volontà. Ma l'oggetto secondario, avendo ragion di parte è subordinato al principale e primario, come mezzo al fine (473). Dunque le altre cose sono da Dio volute come mezzo al fine ultimo. Più. Tutto ciò che è voluto da Dio, o è fine o mezzo: qui non si dà altro membro. Ma le cose create non sono il fine di Dio, poichè il fine è propriamente l'ultimo (247), il quale è un solo (219) e il fine ultimo di Dio è l'essere di Lui. Dunque le creature sono volute da Dio come mezzi al fine.

Prova della parte IV. Un mezzo è necessariamente voluto sol quando esso è necessario al fine necessario. Ma se si considera il fine intrinseco di Dio, non sono le creature mezzo necessario al medesimo, poichè Dio ha il fine senza di esse: dove poscia si consideri il fine estrinseco, cioè la sua esterna manifestazione (483), sono le creature bensì mezzo necessario, al fine: ma questo fine non è necessario, perchè consistendo esso nella cognizione, che hanno di Dio le creature ragionevoli è contingente, come queste ultime. Dunque Dio vuole le creature come mezzo al fine, ma liberamente.

475. Dimostrasi 1.° che Dio è libero: 2.° e che la libertà non si oppone alla sua immutabilità.

Prova della parte I. Libero è chi non è necessitato a tendere ai mezzi concreti al fine (330). Ora Dio non è necessitato al mezzi concreti al fine consistenti nelle creature (474). Dunque Dio è libero. Più. I mezzi concreti al fine ossia le creature non sono il bene adeguato della volontà, perchè finite. Ora Dio come tutti gli esseri intelligenti è necessitato soltanto dal bene adeguato. Dunque è libero intorno ai mezzi al fine. Più. Il volere di Dio è proporzionato all'oggetto voluto, perchè infinitamente perfetto. Ora le creature essendo contingenti, possono non esistere. Dunque Dio può non volerle esistenti ed è libero però intorno ad esse.

Prova della parte II. Non ripugna che Dio faccia esistere effetti fuori di sè senza realmente mutarsi, perchè è causa efficiente puro atto: anzi ripugna il contrario (210). Ma ogni effetto può esser fatto

esistere o non esistere, perchè non essendo da sè, è contingente (201). Dunque Dio senza mutarsi può far esistere o non esistere i suoi effetti, ossia la libertà in Dio è senza mutazione. Si conferma. La libertà divina non consiste già nel poter porre o no una mutazione in Dio, ma fuori di Lui: poichè nè Dio nè qualche cosa di interno a Lui è producibile essendo atto puro infinito. Ora ciò esclude ogni mutazione in Dio. Dunque la libertà divina non si oppone alla immutabilità. Inoltre la libertà importa sempre imperfezione o nel soggetto o nell'oggetto o in amendue (330): ma qui essendo il soggetto infinitamente perfetto ed imperfetto soltanto l'oggetto importa imperfezione e quindi mutazione in quest'ultimo soltanto. Dunque la libertà non si oppone alla immutabilità di Dio.

476. Si obbietta: la libertà importa mutabilità com'è a vedere nell'uomo: dunque Dio libero è mutabile.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: la libertà importa mutabilità nell'uomo, e in generale nelle creature, concedo; in Dio, suddistinguo: importa mutabilità oggettiva, concedo; soggettiva, nego (330). Perciò nego il conseguente.

477. Istanza. La libertà consiste nel poter disvolere ciò che Dio ha voluto; ma ciò importa mutazione: dunque Dio è mutabile.

Rispondo, negando la maggiore. La libertà consiste nel potere, che ha l'agente libero avanti la scelta di voler cosa diversa da quella, a cui si è determinato. Il potere cambiare in seguito determinazione è proprie di quelli esseri che sono nel tempo e successivi, non di Dio che è nell'eternità permanente. Laonde concessa la minore nego il conseguente.

478. Dimostrasi che Dio è 1.° necessariamente buono: 2.° e se parla agli enti intelligenti, è necessariamente veridico.

Prova della parte I. Buono è chi partecipa al bene (234). Ora Dio essendo infinito e però l'essere, è anzi il bene (234). Dunque non solo è buono, ma è ancora il bene. Più. Dicesi buono in senso morale chi non vuole il male, ma vuole ed opera il bene conforme al fine. Ora Dio non vuole il male, ma vuole ed opera il bene conforme al fine, poichè ogni operante ripugna che non abbia un fine specialmente se è infinitamente intelligente come è Dio (212). Dunque Dio è buono necessariamente.

Prova della parte II: Tutto ciò che è nell'intelletto divino è anche nella volontà perchè sono identici (466). Ora nell'intelletto divino non vi può dimorare che la verità. Dunque nella volontà divina non vi può essere che la verità. Ma la menzogna dimora nella volontà, poichè la menzogna stà nel volere la disformità dei parlari dagli interni concetti. Dunque Dio non può essere menzognero, ma è necessariamente veridico. Più. L'atto di conoscere una verità non è l'atto di pronunziare il contrario, cioè la menzogna. Ma a Dio ripugna distinzione reale di atti. Dunque gli ripugna il sentire.

479. Dimostrasi 1.° che Dio ha il potere di operare fuori di sè: 2.° che nasce dalla volontà e dall'intelletto: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. Iddio essendo libero può volere, anzi vuole

che esistano delle cose fuori di sè (474). Ora se Egli non ha il potere di farle esistere, esse non ponno esistere. Dunque se non ha il potere di farle esistere ossia di operare al di fuori Dio vuole l' impossibile. Ma ciò è assurdo, perchè suppone in Dio errore d'intelletto. Dunque Dio ha il potere di operare fuori di sè.

Prova della parte II. La volontà è tendenza a produrre il fine (234). Ma è impossibile che produca il fine, dove non ne abbia il potere. Dunque posta in Dio la volontà del fine esterno, il potere corrispondente ne è una necessaria conseguenza. Ma la volontà è conseguenza dell' intelletto (466). Dunque il potere dell' operar divino al di fuori nasce per nostro modo d' intendere, dalla volontà e quindi dall' intelletto.

Esposizione della parte III. Il principio natura è il principio di operare. Ora il principio di operare è in Dio il potere che nasce dalla volontà e dall' intelletto. Dunque il principio di natura è in Dio il potere che nasce dalla volontà e dall' intelletto.

DISCUSSIONE V.

DELL' OPERARE E DELL' ESSERE DI DIO NELLE COSE ESTERNE.

480. Dimostrasi 1.° che Dio solo è Creatore: 2.° e che Ei solo è Ordinatore universale del mondo.

Prova della parte I. Il mondo è creato dal nulla (268) da una causa assoluta ed infinita (274). Ora non vi può essere che una causa sola assoluta ed infinita, come non vi può essere che un Dio solo (464). Dunque Dio solo è Creatore del mondo.

Prova della parte II. Il mondo non potè venir creato se non ordinato, risultando esso da parti minori subordinate per natura alle maggiori, e tutte a Dio (289). Ma non potè crearlo altri che Dio. Dunque Dio solo lo ha ordinato. Più. L'ordine mondiale risulta dalla proporzione dei mezzi, delle facoltà, e degli agenti particolari tutti coi fini loro particolari e col fine universale, il quale è uno (285). Ma tal proporzione deriva soltanto dai fini particolari subordinati al-l' universale e da chi ha posto quelli e questo, cioè da Dio creatore soltanto (233). Dunque soltanto Dio creatore è ordinatore universale del mondo. Più. L' ordine universale del mondo esige una causa proporzionata. Ma Iddio solo è causa universale (279). Dunque Iddio solo è ordinatore universale del mondo.

481. Si obbietta: Dio passa dalla potenza all'atto di creare. Dunque, creando, si muta.

Rispondo, distinguendo l'antecedente: Dio passa dalla potenza al-l' atto oggettivamente, facendo cioè esistere, creando, ciò che non esisteva ancora fuori di sè, concedo: Dio passa dalla potenza all'atto soggettivamente, cioè facendo esistere qualcosa in sè, che prima non esisteva, nego. La ragione di ciò è identica a quella già data di sopra (475). Laonde nego il conseguente. Le denominazioni di creatore, ordinatore e simili, che in seguito della creazione e ordinamento del

mondo si danno a Dio, non esigono dunque alcun cambiamento in Lui, ma nell' oggetto creato e ordinato soltanto e sono espressioni di pure relazioni esterne, le quali di lor natura (181) non portano mutazione che nell' oggetto creato.

482. Dimostrasi 1.° che Dio solo è onnipotente: 2.° e che nell'operare al di fuori non si affatica punto.

Prova della parte I. Onnipotente è chi può far tutto (160). Ma se Dio non può far tutto, non è l' ente maggiore possibile, poichè un altro non potrebbe fare più di Lui. La qual cosa è assurda. Dunque è onnipotente.

Prova della parte II. Il faticare operando inchiude mutazione del soggetto operante; poichè non è lo stesso faticare e il suo contrario. Ora essendo Dio immutabile esclude ogni mutazione. Dunque nell' operare esterno non può faticare. Più. La fatica induce stanchezza e diminuzione di forze. Ora essendo Dio necessariamente infinito, non può soffrire nel suo essere alcuna diminuzione. Dunque operando al di fuori, non fatica.

483. Si dimostra 1.° che Dio conserva positivamente il mondo ordinato: 2.° e che concorre all' operare di tutte le creature.

Prova della parte I. Questa tesi è già stata dimostrata altrove (280): tuttavia aggiungiamo che il mondo ordinato è sempre e dipendente e contingente. Ma il dipendente e il contingente che realmente sempre non dipende dall' assoluto e dal necessario, cioè da Dio, è un dipendente che non dipende. Dunque il mondo ordinato realmente dipende sempre da Dio. Ma il mondo ordinato è un essere fisico. Dunque dipende sempre realmente e fisicamente da Dio. Ma se Dio non esercita sul mondo ordinato creato una continua azione reale e positiva non vi è sempre reale e fisica dipendenza del mondo da Dio. Dunque senza una azione reale e fisica esercitata da Dio sempre sul mondo ordinato è impossibile che quest'ultimo continui ad esistere. Più. Il mondo ordinato è sempre contingente e sempre avente la ragione sufficiente (206) del suo esistere non già in sè, ma nell' ente necessario (202). Ma la continuazione sua nell'esistere è sempre contingente. Dunque ha sempre la ragion sufficiente di esistere in Dio e però non può il mondo ordinato continuare ad esistere senza il concorso reale e fisico di Dio.

Prova della parte II. La causa seconda e l'operare secondo esigono la prima causa e il primo operare, poichè quella è mezzo o istrumento all' operar della prima cagione e al fine di lei (224). Ora il mondo opera sempre come causa seconda e Dio come causa prima (279). Dunque il mondo senza il concorso della causa prima operante, cioè di Dio, non può mai operare. Siccome anche questa parte della tesi è stata dimostrata altrove (281), così ce ne passiamo innanzi.

184. Si obbietta: l' effetto non ha sempre bisogno di essere positivamente conservato dalla sua cagione, come si fa evidente in molti effetti delle creature: dunque non si prova la conservazione positiva.

Risponde, distinguendo l' antecedente: l' effetto prodotto da sostanza preesistente non ha sempre bisogno di essere positivamente con-

servato dalla sua cagione, concedo; l'effetto prodotto da nessuna sostanza preesistente non ha sempre tal bisogno, nego. Essendo dunque due effetti diversi, come il modo diverso è dalla sostanza, ne segue che non si può conchiudere del secondo ciò che affermasi del primo e però niegasi il conseguente.

185. Il Galluppi prosiegue a dire: che l'esistenza di un edifizio è un effetto come è un effetto l'esistenza delle creature: e che l'artista è una causa rispetto alla prima como Dio rispetto alla seconda esistenza: dunque la conservazione positiva non si prova.

Rispondo, negando l'antecedente: perocchè se confrontasi l'esistenza dell'edifizio con quella delle creature incontrasi quella differenza, che dimora tra l'accidente e la sostanza concreta: se confrontasi poscia l'artista con Dio vi è quel divario che corre dalla causa indipendente e finita alla assoluta e infinita. Dunque il divario tra l'uno e l'altro effetto, tra l'una o l'altra cagione essendo il maggiore possibile, ne segue che non si può conchiudere nulla contro la positiva conservazione e per ciò niegasi il conseguente.

486. Insta: la conservazione positiva presuppone nelle cose la tendenza al niente: ma esse in quella vece hanno la tendenza a perseverar nell'esistenza (293): dunque non abbisognano di essere conservate positivamente.

Rispondo, distinguendo la minore: esse hanno la tendenza a perseverar nell'esistenza capace per sè sola e senza il concorso di Dio, di farle perseverar in essa, nego; con il concorso di Dio, concedo; laonde nego il conseguente. Le ragioni di questo sono state esposte.

487. Dimostrasi: 1.° che Dio è governatore universale: 2.° ed ottimo del mondo: 3.° sebbene permetta alcuni mali particolari.

Prova della parte I. Dio è conservatore universale degli esseri mondiali nei mezzi al fine, perchè conservatore universale del mondo ordinato (483). Ma il governare è appunto conservare gli esseri nei mezzi al fine. Esso è dunque universal governatore del mondo. Più. Dio è quegli che dà a tutti gli esseri creati l'impulso di natura al fine (283) e però anche ai mezzi, giacchè il fine non può ottenersi senza i mezzi. Ora il dar l'impulso al fine e ai mezzi a tali esseri è ancora governare. Dunque Dio è universale governatore del mondo. Più. Iddio col suo concorso move tutte le create cose. Ora l'operare è un mezzo al fine. Dunque Dio col suo concorso quanto è da sè move tutte le create cose al fine ossia tutte le governa. Dissi *quanto è da sè*, perchè le move secondo lor natura. Più. Se accadesse altrimenti, non avrebbe la cosa a spiegarsi se non perchè o Dio non sa, o non può o non vuole governare. Ma sono assurdi i due primi, perchè Dio è onnisciente (467) o onnipotente (482), è assurdo il terzo, come è assurdo che non voglia il fine del mondo (283). Dunque è assurdo che Dio non sia l'universale governatore del mondo.

Prova della parte II. Il mondo in quanto ottiene il fine universale voluto dal Creatore (291) è anche ottimamente ordinato. Ora Dio conserva perennemente il mondo così ordinato al fine universale ed il conservarlo così ottimamente ordinato al fine universale è esser-

ne ottimo universal governatore. Dunque Dio è ottimo governatore universale del mondo. Più. Il fine del governatore universale è il bene universale e non il particolare, poichè il fine è sempre proporzionato all' agente (240). Ma Dio è governatore universale del mondo. Esso ha dunque per fine proporzionato il bene universale. Ma questo è impossibile che non lo consegua in quelle precise proporzioni, che si è proposto, cioè ottimamente, poichè il contrario ripugna. Dunque ripugna che Dio non sia ottimo governatore universale del mondo.

Prova della parte III. Dio non può permettere nel mondo il male universale, perchè allora non otterrebbe più il suo fine. Ma i mali particolari danno in quella vece origine a' beni universali: come il decomporsi delle sostanze inferiori serve all' alimento dei vegetali, degli animali e dell' uomo: così pure il dolore fisico dà origine, quanto è da sè all' esercizio della virtù della fortezza, e della pazienza in chi lo sostiene: dolla compassione e della carità consolatrice in chi assiste l' addolorato e così vadasi discorrendo di altri mali particolari, i quali danno origine a beni superiori o di ordine fisico o di ordine morale (240). Dunque non osta che Dio governatore ottimo universale permetta dei mali particolari nel mondo. Più. Anzi da ciò segue che se Dio non permettesse dei mali particolari impedirebbe molti beni universali indi scaturienti. Ma il governatore ottimo universale non deve impedire i beni universali poichè formano il proprio fine. Dunque non cessa di essere ottimo governatore universale permettendo dei mali particolari. In ultimo l' impedire i mali particolari è proprio dei governatori particolari, il cui fine proporzionato è il bene particolare. Ora Dio è governatore universale. Dunque non è proprio di lui l' impedire i mali particolari. Ma chi non viene meno ad alcun suo officio è ottimo nel suo genere di agente morale. Dunque Dio, il quale non vien meno ad alcun suo officio nel governo universale del mondo ne è l' ottimo governatore universale.

488. Si obbietta: i malvagi e non i buoni sono qui prosperati: ora ciò ripugna all' idea di un ottimo governatore universale del mondo: dunque Dio non è l' ottimo governatore universale del mondo.

Rispondo negando la maggiore. E imprima non tutti i malvagi sono prosperati nè tutti i buoni giacciono nell' avversità maggiormente dei tristi. In secondo luogo essendo soggetti e i malvagi e i buoni allo stesso ordine fisico permanente devono sosterne egualmente le conseguenze talvolta dell' ordine fisico dolorose e lagrimevoli, ma nell'ordine morale feconde di beni i più preziosi per la vita avvenire chi voglia trarne buon partito. In terzo luogo se talvolta l' empio viene prosperato, il giusto tribolato, ciò avviene al primo in compenso di alcune azioni buone da lui fatte, cui Dio non vuol lasciare irremunerate allora quando ostinato nel male corre deliberatamente alla perpetua infelicità: al secondo poi ciò può accadere in pena temporale de' suoi trascorsi anche leggeri, ovvero allo scopo che distaccasi sempre più dai beni fuggevoli di quaggiù e si purifichi e sublimisi in sull' ale de' meriti i più eccellenti verso il premio, che avanza tutti

i desiderii. In fine le miserie che i buoni soffrono quaggiù o la prosperità, in che menano non rade volte i loro giorni i malvagi, non argomentano già il difetto di ottimo governatore del mondo; ma soltanto, che Esso non ragguaglia le partite pienamente in questa vita, si bene in quella, a cui ci ha ordinati dopo lo scioglimento dell' anima da questo mortal velo (362, 367, 368, 374), e quindi che la vita presente è mezzo alla vita futura perpetua (372). Laonde negasi il conseguente.

489. A chi poi instasse dicendo, che la perpetua dannazione del malvagio non consuona con l' idea di ottimo governatore universale, noi negheremmo riciso l' asserzione.

Imperocchè tal dissonanza non può aver luogo se non o perchè ripugna l' avere stabilito la felicità, e l' infelicità perpetua quai sanzione solamente efficace della legge naturale, o perchè disconvenirne il conseguire il fine conforme ai mezzi, cioè l' essere retribuito secondo i meriti; o perchè poteva Dio crear l' uomo non libero: o perchè è Dio stesso causa della dannazione; o infine perchè non sa cavarne alcun bene universale. Ora il primo non solo non ripugna, ma ancora ripugna il suo contrario (371): similmente ripugna che disconvenga il secondo (368, 374): del pari ripugna che Dio creasse l'uomo secondo natura non libero (330): egualmente ripugna il quarto, essendo l' uomo solo la causa della sua finale rovina (368): è falso l' ultimo, perchè chi consegue la perpetua infelicità manifesta Dio giusto retributore della colpa come chi consegue la perpetua felicità lo manifesta giusto retributore della virtù, e quindi nell' un caso e nell'altro si ottiene l' ultimo fine e bene proprio dell' universale ed ottimo governatore. Dunque è falso che la perpetua dannazione non consuoni con l' idea di ottimo governatore universale del mondo.

490. Dimostrasi 1.° che Dio governa gli esseri anche minimi: 2.° e senza sconvenienza alla infinita sua dignità.

Prova della parte I. Se ciò non fosse, Dio non sarebbe governatore universale del mondo, poichè nol reggerebbe tutto. Ora ciò ripugna quanto ripugna che non sia causa creatrice, conservatrice, e motrice universale (480, 482). Dunque ripugna che non governi gli esseri anche minimi.

Prova della parte II. Se non isconviene a Dio il creare così fatti esseri, il conservarli, e il moverli al fine, non può disconvenirgli neppure il governarli. Ora tutto ciò a Dio non disconviene, altrimenti non li avrebbe creati, nè li conserverebbe nè moverebbe al fine. Dunque non gli disconviene neppure il governarli. Più. Non disconviene a Dio come disconviene al re, l' occuparsi delle piccole cose del reame, perchè il re non potendo occuparsi di tutto, deve occuparsi almeno delle cose più importanti e nobili, e non delle piccole e di quasi nessuna rilevanza e si mostrerebbe di testa piccola, incapace di reggere lo stato e però spregevole, quando curasse le piccole cose trascurando le grandi; ma ciò non avverrebbe se avesse tanta comprensiva d' intelletto, saldezza di volontà, robustezza di azione da far camminare da solo allo scopo comune le cose grandi egualmente che

le piccole: poichè anzi sarebbe un prodigio inaudito di regia perfezione. Dunque l'occuparsi del governo delle cose anche piccole non disconviene, ma anzi conviene alla dignità infinita di Dio.

491. Dimostrasi 1.° che rispetto a Dio nulla è nel mondo casuale: 2.° e che è il governatore particolare quello, che non può permettere i mali particolari.

Prova della parte I. Casuale è ciò, che accade senza averlo preveduto, voluto o permesso. Ora Dio, conosce tutte le cose avanti che accadono nel tempo (371) e perciò le vuole o le permette. Dunque nulla nel mondo rispetto a Dio vi è di casuale.

Prova della parte II. Il governatore particolare ha per fine il bene particolare. Ora deve esso tendere al fine. Dunque deve tendere al bene particolare e però quanto è da sè impedire il male particolare.

492. Dimostrasi contro gli antichi Manichei, e contro Bayle 1.° che l'ipotesi dei due principii l'uno buono l'altro male è contradditoria: 2.° che non riesce a spiegare i fenomeni del bene e del male esistenti nel mondo: 3.° che i fenomeni solo si spiegano senza alcuna contraddizione ponendo un sol principio supremo, e buono creatore del mondo ornato di intelligenza.

Prova della parte I. Più Iddii ripugnano (464). Ma l'ipotesi accennata ammette più Iddii, cioè il buono e il cattivo. Dunque tal ipotesi ripugna. Più. Se esiste un principio malo, cioè sorgente di tutti i mali, ne segue, come ammette l'ipotesi, che esso è l'ente malo da sè, ossia un ente, che è il male. Ora un ente, il quale sia il male è una contraddizione (238). Dunque è una contraddizione, che esistano un principio buono ed un altro cattivo. Più. O il principio malo è essere o no: se non è essere, dunque non vi ha che un solo essere assoluto ed è il principio buono, cioè Dio e la quistione è determinata. Se poi il principio malo è essere, o è da sè, ed è infinitamente perfetto (472), o è da un altro ed è imperfetto. Se accettasi quest'ultimo caso, l'ipotesi cade, perchè non essendo da sè nè infinitamente perfetto non è il primo principio. Se accettasi il primo l'ipotesi cade di nuovo, un essere infinitamente perfetto è infinitamente buono, anzi è il bene (478) per assoluta necessità di natura l'ipotesi dunque preaccennata è da tutti i lati contradditoria e però inammissibile.

Prova della parte II. I due principii contrarii nell'ipotesi per assoluta necessità di natura l'uno all'altro o sono eguali, o diseguali; se diseguali, ne segue che il maggiore sarà necessitato da natura a distruggere gli effetti dell'altro, e vi riuscirà avendo forza maggiore, e così nel mondo non vi avrà o che soli effetti buoni, o soli effetti mali. Se fingonsi eguali, o vuolsi che abbiano con un patto libero convenuto tra loro di permettere l'uno all'altro di produrre alternativamente i proprii effetti o anche contemporaneamente, o vuolsi che non abbiano fatto patto alcuno. Se non hanno fatto nessun patto è evidente che amendue sono necessitati a distruggere gli effetti l'uno dell'altro, e così i fenomeni non si spiegano. Se poi hanno fatto il patto, si fa evidente in primo che non sono per assoluta necessità di natura

contrarli l' uno all' altro, poichè se fossero tali non potrebbero fare un patto libero senza distruggersi, e quindi gli avversarii per ispiegare i fenomeni sono costretti ad abbandonare l' ipotesi. Dunque in nessun modo l'ipotesi accennata spiega i fenomeni.

Prova della parte III. Secondo Bayle il principio buono può in forza del patto permettere liberamente fuori di sè che il principio malo faccia il male. Ma se può permettere liberamente che il principio malo faccia il male può ciò permettere a qualunque altro ente, il quale sia capace di farlo: quale si è la creatura, poichè se non ripugna il primo, può molto meno ripugnare il secondo. Dunque il male si spiega coll' ammettere un solo supremo principio non malo, ma buono autore della creatura, ossia Creatore del mondo ornato di intelligenze. Ora nell'ipotesi manichea non solo non si spiegano i fenomeni del bene e del male, ma ancora vi s' incontrano le più evidenti contraddizioni; laddove nella nostra sentenza la cosa corre evidentemente senza alcun' ombra d' inconveniente. Dunque i fenomeni del bene e del male soltanto si spiegano senza contraddizione ponendo il solo principio buono creatore del mondo ornato d' intelligenza. Più. Egli è certissimo che Dio non può permettere il male in sè stesso; poichè il male è privazione di debita perfezione (238) ed in consegnenza sempre esiste in un soggetto capace di non avere la debita perfeziune e però mutabile, contingente e finito. Ora Dio è immutabile, necessario e infinito. Dunque in Dio il male è impossibile. All' opposto la creatura anche intellettuale e morale è mutabile, contingente e finita. Ora chi è tale non ripugna che venga meno alla debita perfezione anche morale. Dunque il male morale non ripugna che Iddio lo permetta nella creatura. Più. L' uomo è un essere fisico, sensitivo e morale. Ora come essere fisico può andar soggetto alla mancanza della debita perfeziono fisica, come per esempio mancare di qualche membro, e però esser soggetto ai mali fisici; come essere sensitivo può venire naturalmente affetto da sensazioni gradevoli, ovvero dolorose, e mancare della perfezione sensitiva e per conseguente capace di dolore: come essere morale, essendo libero intorno ai mezzi concreti al fine (330), può non tendere ad essi, e quindi non arrivare alla felicità perpetua e produrre così la sua imperfezione morale e finale, cioè commettere il male di colpa ed incontrare il male di pena (368, 371). Dunque tanto è vero che non ripugna che Iddio permetta nel mondo il male fisico, sensibile e morale quanto è vero che l' uomo è un essere fisico sensitivo e morale. Più. Dio non permetterebbe il male nel mondo se si opponesse al fine suo che è il bene universale. Ma a questo non vi si oppone (483, 488, 489). Dunque nulla osta che Dio permetta il male nel mondo. Dunque tutti i fenomeni del bene e del male si spiegano per il solo Dio buono creatore del mondo ornato di intelligenza e non altrimenti.

493 Dimostrasi 1.° che Dio è in tutte le cose: 2.° che è immenso: 3.° e che solo Dio è tale.

Prova della parte I. Iddio conservando e movendo tutte le cose al

fine (482), opera anche immediatamente e simultaneamente in tutte: e però l'azione di Dio è in tutte le cose. Ma Dio è la sua azione (389). Dunque è in tutte le cose.

Prova della parte II. L'attitudine attuale che ha Dio ad esistere in luoghi anche infiniti se esistessero dicesi immensità. Ora Dio ha l'attitudine attuale ad esistere in luoghi anche infiniti; poichè sarebbe mestieri, che tutti li conservasse, movesse al fine e governasse. Dunque Dio ha l'immensità ossia è immenso.

Prova della parte III. A Dio conviene l'essere immenso, come gli conviene l'essere l'universale cagione, conservatrice, motrice e governatrice del tutto. Ma quest'ultimo conviene solo a Dio. Dunque solo a Dio conviene l'essere immenso. Più. L'immensità nasce dall'infinità; ma questa è propria e sola di Dio. Dunque anche l'immensità

494. Dimostrasi 1.° che Dio è in tutte le cose per la sua potenza per essenza ed essenza: 2.° e che l'immensità è un attributo assoluto di Dio.

Prova della parte I. Iddio opera in tutte le cose per la sua forza o potenza di operare. Ma la potenza di operare in Dio è Dio stesso (443). Dunque Dio è in tutte le cose per la sua potenza. Conoscendo poi Iddio tutte le cose quanto sono conoscibili (371) è anche presente a tutte, come il conoscente è presente all'oggetto conosciuto. In fine Esso conserva, move e governa colla sua azione tutte le cose. Ma la sua azione è la sua essenza. Dunque è in tutte le cose. Ma la sua azione è la sua essenza. Dunque è in tutte le cose per la sua essenza. Più. Essendo in tutte le cose per la sua sapienza, la quale è la sua essenza, ne seguita che è in esse tutto anche per la sua essenza.

Prova della parte II. L'immensità divina è l'attitudine attuale che ha Dio ad esistere in luoghi anche infiniti, se si dessero. Ora ciò non è che la sostanza o l'essere di Dio atto ad esistere nei supposti luoghi infiniti, il qual essere è assoluto. Dunque l'immensità è un attributo assoluto di Dio. Più. Ancorchè le cose create non fossero, Dio avrebbe sempre l'attitudine attuale ad esistere in tutti i luoghi anche infiniti; altrimenti sarebbe mestieri supporlo mutabile. Ora avere tale attitudine attuale indipendente dalle cose esistenti è averla assoluta. Dunque l' immensità è un attributo assoluto di Dio.

DISCUSSIONE VI.

DI CIO' CHE L'UOMO QUAL ENTE MORALE DEVE NATURALMENTE A DIO, OSSIA DELLA RELIGION NATURALE.

495. Dalla considerazione delle relazioni che legano l'uomo a Dio, enti morali amendue, viene la nostra mente tosto a considerare altre relazioni di ordine morale, per cui l'uomo stesso si trova debitore a Dio di culto sì interno che esterno, detto religione naturale, perchè nasce dalla stessa sua natura. Perciò cominceremo 1.° dal diffinire la religione naturale. 2.° dal dimostrare che la natura dell' uomo quella si è di essere religioso.

Esposizione della parte I. Dicesi religione naturale l'abito morale

di riconoscersi totalmente dipendente da Dio: l'atto di tal riconoscimento dicesi culto esterno od interno secondochè è o non è manifestato al di fuori con segni esteriori quali sono per esempio il genuflettare, il prostrarsi a terra, l'offrire sacrificii, e lodi a Dio in segno di sudditezza.

Prova della parte II. La natura dell'uomo si è quella di riconoscersi creato da Dio, cioè totalmente effetto di Dio; poichè la sua natura è di essere riflessivo, e però di conoscersi mutabile, contingente, finito e composto, qual è in realtà e per conseguente totalmente effetto di Dio (202, 203). Ora l'effetto inchiude sempre essenzial relazione di dipendenza dalla causa. Dunque la natura dell'uomo si è quella di sempre riconoscersi dipendente totalmente da Dio. Ma sebbene sia all'uomo possibile sempre l'implicito ed abituale riconoscimento mentovato, pure gli tornerebbe impossibile aver sempre l'attuale, non essendo sempre in suo potere un tal atto, come l'esperienza interna il dimostra. Dunque la natura dell'uomo si è quella di sempre riconoscersi implicitamente ed abitualmente e non sempre attualmente dipendente totalmente da Dio. Ora l'abito di religione è quello, per il quale chi lo possiede è religioso, come l'abito di esattamente ragionare è quello, per il quale chi lo possiede è detto logico. Dunque la natura dell'uomo è quella di essere religioso. Più. La natura dell'uomo è di riconoscersi conservato, mosso e governato al fine da Dio (482, 486). Ora il conservato, mosso e governato al fine dipende totalmente dall'esser conservatore, motore e govornatore al fine. Dunque la natura dell'uomo quella si è di riconoscersi totalmente dipendente da Dio come da conservatore, motore e governatore al fine e però di essere religioso. Più. L'uomo è un essere contingente intelligente e volente. Ora la natura del contingente si è quella di riconoscersi (quando però esso è, come nel nostro caso, intelligente) dipendente totalmente dall'essere necessario; la natura dell'intelligente si è quella di esser mosso all'apprendere dall'oggetto (241, 244) cioè dal vero (151, 153) e però di riconoscersi dipendente dal vero: la natura del volente si è quella di esser mosso dal fine a tendere diritto al possesso di esso, qual termine, compimento e riposo di sua tendenza (247, 248) e quindi di riconoscersi dipendente dal fine ossia dal bene. Dunque la natura dell'uomo è di riconoscersi dipendente totalmente nell'essere dall'ente necessario: nell'intelletto dal vero: nella volontà dal bene. Ma Dio è l'essere necessario (450): è il vero appunto perchè è l'essere illimitato (154, 153, 327, 329): è in fine il bene ancora perchè è l'essere illimitato (234, 235, 327, 329). Dunque la natura dell'uomo si è di riconoscersi dipendente totalmente da Dio nell'essere, come da ente necessario: nell'intelletto come da vero illimitato e sommo; nella volontà, come da bene illimitato e sommo, e però la sua natura è di essere religioso. Più. L'uomo come conosce sè stesso, secondo natura, limitato nell'essere, nell'intendere e nel volere (poichè i suoi atti hanno sempre del potenziale, come sono anche l'apprensione dell'essere illimitato e la tendenza al bene illimitato); così conosce Dio illimitato e però infinitamente maggiore di sè tanto nell'essere, quanto

nell'intendere e nel volere. Ora riconosce pure che il minore è secondo natura subordinato e dipendente pienamente dal maggiore. Dunque la natura dell'uomo si è di riconoscersi pienamente dipendente da Dio nell'essere, nell'intendere e nel volere, ossia, di essere religioso pienamente.

496. Dimostrasi 1.° che è un dovere l'essere religioso: 2.° e che la vera religione è necessariamente una: 3.° dovere che ne consiegue.

Prova della parte I. È natura dell'uomo l'essere religioso (495). Ma essa esprime il volere di Dio (288), il quale come stabilisce il fine e l'obbligazione, così anche impone all'uomo il dovere (330) morale. Dunque è dovere dell'uomo l'essere religioso.

Prova della parte II. La religione naturale dimora nel riconoscere sè stesso totalmente dipendente dalla suprema cagione nel modo or ora spiegato. Ma dell'uomo non vi ha nè può avervi fuorchè una cagion sola suprema, cioè Dio (464) e però non può riconoscersi dipendente totalmente fuorchè da una sola suprema cagione, o da un solo Dio. Dunque la religione naturale non è fuorchè una sola.

Esposizione della parte III. La religione voluta da Dio nell'uomo non è se non la sola vera, poichè Dio non può volere ciò che non può essere. Ma il volere di Dio impone all'uomo un dovere. È dunque dovere dell'uomo il professare la vera religione. Dal che apparisce quanto sia erronea ed assurda la massima di coloro, i quali pensano ogni religione essere egualmente buona.

497. Dimostrasi 1.° che l'uomo ha il dovere di adorare il solo Dio vero: 2.° ed in guisa conveniente a lui: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. Il riconoscere la total dipendenza del proprio essere da Dio è adorarlo. Ora è dovere nell'uomo il riconoscere la total dipendenza del proprio essere da un solo Dio (496). Dunque è per lui un dovere di adorare il solo Dio vero.

Prova della parte II. L'adorazione dovuta dall'uomo al solo vero Dio deve esprimere relazioni non false, ma vere correnti dall'uomo a Dio, poichè non è altro che il riconoscimento vero della totale dipendenza del proprio essere dal vero Dio. Ora può accadere che l'adorazione esprima delle relazioni false, come chi adorasse il sole, e riputasse Dio materiale e stupido, ovvero come chi lo volesse onorare con sacrificii umani, stimandolo sitibondo di sangue, e crudele: la qual maniera di adorazione e di culto non solo non è la debita, ma è ancora empia ed assurda come è empio ed assurdo il credere che Dio sia una creatura, o un crudele. Dunque l'uomo ha il dovere di adorar Dio in guisa conveniente. L'adorazione viziosa o perchè fatta a chi non si deve, o perchè fatta in modo sconveniente e indebito chiamasi superstizione: essa è dunque vietata per legge di natura.

Esposizione della parte III. Dalle cose ragionate segue che il non adorar alcun Dio, ovvero l'adorarne molti, oppure l'adorar qualche essere creato è tanto assurdo, quanto è assurdo che l'uomo o non si riconosca dipendente da nessuna causa suprema, ovvero da molti, ovveramente da una causa suprema creata. Il non adorare alcun Dio è quell'empietà la quale vien detta ateismo: l'adorazione poi di molti Dei, o di qualche creatura è quell'empietà, la quale viene domandata idolatria.

498. Dimostrasi 1.° che è dovere per l'uomo il manifestare all'esterno i sentimenti interni della sudditezza a Dio, ossia il culto esterno: 2.° e che è pur dovere il sacrifizio e la lode.

Prova della parte I. Tutto l'uomo deve riconoscersi dipendente; perciò ne viene che deve anche far atti di sottomissione a Dio di tutto sè stesso. Ma ciò non si ottiene se ai sentimenti dell'animo non partecipa anche il corpo. Dunque è dovere di manifestarli all'esterno. Più. È natura dell'organismo il manifestare i sensi interni all'esterno specialmente, quando sono gagliardi, come è natura e dovere che sieno i sensi di pietà verso Dio. Ora la natura delle cose esprime il volere del Creatore, il quale impone un dovere. È dunque un dovere il culto esterno. Più. L'uomo deve sottomettersi a Dio col suo intero operare, perchè da Lui dipende l'operare, come l'essere. Ma l'operare umano compiuto comprende anche quello del corpo (347, 350). Dunque l'uomo deve sottomettersi a Dio anche con l'operare del corpo ed è quindi per l'uomo un dovere il culto esterno. Più. L'uomo è mosso più vivamente dal sensibile che dall'astratto e intelligibile essendochè l'apprensione intuitiva del sensibile è più perfetta e vivace della apprensione astrattiva dell'intelligibile e la tendenza in proporzione. Ora il culto esterno tiene del sensibile. Dunque da esso è mosso più vivamente ai sensi di pietà verso Dio che dalla pura considerazione intelligibile. Ma l'uomo è in dovere di fomentar più che può i sensi di pietà verso Dio. Dunque deve servirsi del culto anche esterno. In fine ciò è provato dal senso comune poichè ogni religione ha un culto esterno.

Prova della parte II. Per sacrificio a Dio si intende l'offerta fattagli di un qualche nostro bene sensibile in segno della nostra sudditezza. Sacrifizio è offerire o sottoporre un bene sensibile a Dio in segno di sudditezza. Ma dovere dell'uomo è di offerire o sottoporre il bene sensibile a Dio in segno di sudditezza, perchè è dovere dell'uomo il subordinare il bene sensibile al fine, cioè a Dio ordinatore e superiore. Dovere dell'uomo è dunque il sacrifizio. Più. L'uomo deve riconoscere ed esternare il supremo dominio e universale di Dio sopra tutti i beni sensibili, poichè è il creatore di ogni cosa. Ma se tutto si appropria senza presentarne e offerirne alcuno a Dio non riconosce all'esterno il supremo dominio e universale di Dio sopra tutti i beni sensibili. Dunque è in dovere di offrire a Dio di tali beni. Ma un'offerta sì fatta è sacrifizio. È dunque dovere dell'uomo il sacrifizio. Più. È naturale all'uomo di fare qualche offerta di bene sensibile a chi molto lo benefica senza alcun suo interesse reale per mostrargli la sua gratitudine e sudditezza riconoscente. Ora l'uomo conosce Dio come universale suo Benefattore, affatto disinteressato. Dunque è naturale che gli faccia offerta di beni sensibili in segno di gratitudine e di riconoscente sudditezza, ossia dei sacrifizii. Ciò è comprovato anche dal senso comune. Parimenti è naturale all'uomo, anzi necessità di natura il manifestare agli altri i sentimenti interni, da cui è compreso massime se sono vivi e forti. Ora egli deve essere compreso da vivi e forti sentimenti della piena

sudditezza di sè e di tutte le cose a Dio. Dunque egli è necessario secondo natura che manifesti e faccia riconoscere agli altri la piena sudditezza di sè e di tutte le cose a Dio. Ora il far conoscere altrui l' eccellenza di un essere è lodarlo. Dunque all' uomo pieno dei sensi di pietà verso Dio, è necessità naturale, cioè un dovere il lodarlo.

499. Si obbietta 1.° che il culto esterno è inutile a Dio e agli uomini: 2.° che da natura non essendo determinata la maniera dei sacrificio e della lode, non se ne ha il dovere.

Rispondo al primo, negando l' asserzione. Primo, perchè il culto esterno è un dovere di natura, e però ripugna che sia inutile: secondo, perchè e inutile a Dio, considerato semplicemente qual essere assoluto e pienamente bastevole a sè stesso; ma non già quando si riguardi siccome saggio Creatore, ordinatore e governatore del mondo (487): terzo, perchè non vi può essere cosa più utile all' uomo del mezzo necessario ai conseguimento del suo ultimo fine, la felicità (239). Ora il dovere è sempre l' espressione della necessità di scegliere un mezzo per conseguire il fine (330). Dunque la cosa più utile all' uomo si è l' adempimento del dovere. Ma il culto esterno è dimostrato pell' uomo un dovere. Ripugna dunque che sia inutile.

Rispondo al secondo, negando il conseguente, ovvero distinguendolo: non ha l' uomo da natura il dovere di offerire a Dio sacrificio e lode in una determinata maniera, concedo; non ha da natura il dovere di offerire a Dio sacrificio e lode, nego. La natura in questo caso, come in mille altri, determina bensì il dovere, ma la maniera di eseguirlo convenientemente lasciala determinare dall' arbitrio umano: così determina nell' uomo il dovere di nudrirsi, di vestirsi e simili: ma non ha determinato nè l' ora nè il luogo, nè la qualità, nè la quantità del nutrimento: non ha determinato che tutti vestano della stessa qualità di stoffe, nè con la stessa forma. Non è questo il luogo di recare in mezzo gli argomenti sociali.

DISCUSSIONE VII.

DELLA FEDE E DELLA CARITA' DOVUTA A DIO

500. Dimostrasi 1.° che l' uomo ha il dovere della fede a Dio: 2.° e che Dio può parlare all' uomo: 3.° conseguenza.

Prova della parte I. Avvertasi noi qui intendere la tesi nell'ipotesi che Dio parli all' uomo. La natura dell' umano intelletto è di dipendere pienamente dal sommo vero, che è Dio (495). Ma un intelletto, che non aderisce pienamente a Dio parlante, non aderisce pienamente al sommo vero, e però se ne rende indipendente, il che è contro natura, come ora abbiamo detto. Dunque la natura dell'intelletto umano è quella di aderire pienamente a Dio parlante. Ma l'adesione piena a chi parla il vero chiamasi fede (346). È dunque natura dell' uomo la fede a Dio. Ma la natura essendo l'espressione del volere del Creatore impone un dovere (495). La fede a Dio è dunque un dovere pell' uomo. Si conferma. Se Dio parla all' uomo parla il vero, perchè non può non essere veridico (478). Ma la natura dell' uomo è di aderire pienamente al vero manifestatoglisi. Dunque la

natura e il dovere dell' uomo è di aderire a Dio parlantegli, ossia di aver fede a Dio, quando parla.

Prova della parte II. Ogni essere può parlare ad uomini immediatamente se ha delle cognizioni ed il potere di formare nell'aria dei suoni articolati intelligibili ai medesimi uomini: poichè un uomo affine di poter parlare ad un'altro, non abbisogna se non di questi due elementi. Ma essendo Dio infinitamente intelligente (463) ed anco onnipotente (479, 482, ha delle cognizioni ed il potere di formare nell' aria dei suoni articolati intelligibili agli uomini. Dunque Dio può parlare agli uomini immediatamente.

Esposizione della porte III. Tracsi quindi la possibilità della rivelazione soprannaturale. Essa è in fatti quel parlare straordinario e soprannaturale di Dio, con cui fa conoscere all' uomo immediatamente quella verità, onde abbisogna per aggiungere l' ultimo suo fine. Si dice parlare straordinario e soprannaturale per distinguerla dalla rivelazione ordinaria e naturale del volere divino, cui gli fa conoscere donandolo della facoltà di risalire dalla contemplazione naturale degli effetti al volere della cagione; e dalla contemplazione naturale della cagione a quella del fine e dei mezzi (288). Ora abbiamo dimostro nella seconda parte di questa tesi che Dio può parlare all' uomo immediatamente e nella prima guisa. Dunque la rivelaziono è possibile. Si conferma. Non sarebbe possibile, quando le verità da manifestare o rilevare, gli fossero ignote, o le volesso manifestare ad esseri incapaci d' intenderle, ovvero andasse sforuito dei mezzi di rivelarle. Ma tutto ciò è assurdo. È dunque possibile la rivelazione soprannaturale. Di qui si capirà che il dovere della fede a Dio non è assoluto, ma ipotetico, cioè posto che Dio parli.

501. Obbiettasi 1.° la rivelazione è disdicevole a Dio, perchè si abbasserebbe troppo: 2.° è impossibile rivelar misteri, perchè un mistero rivelato è una contraddizione.

Rispondo al primo, negando l'asserzione e la sua causale. La perfezione del primo essere del mondo sensibile non può riputarsi disdicevole a Dio (487) governatore universale ed ottimo del mondo, essendo questo uno dei beni universali. Ma la rivelazione ha di mira la perfezione ultima, anzi straordinaria e soprannaturale dell' uomo. Dunque non può essere disdicevole a Dio.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione, e distinguendo la causale: un mistero rivelato è una contraddizione, se è insieme e sotto lo stesso rispetto mistero e rivelato: occulto e manifestato, concedo; se non è insieme, o almeno non sotto lo stesso rispetto mistero e rivelato; occulto e manifestato, nego. Ora i misteri, onde parliamo, sono appunto per un rispetto misteri, ossia occulti; e per un altro rivelati ossia manifestati. Così di questa proposizione: Dio uno nella natura è trino nelle persone: tutti ne intendono il senso: ma nessuno de' mortali intende il nesso tra il soggetto e il predicato espresso dalla copula, sebbene si vegga non esservi la contraddizione, perchè Dio è uno per rispetto alla natura e trino per rispetto alle persone. Dunque un mistero rivelato non è una contraddizione.

502. Obbiettasi 1.° i misteri sono per noi proposizioni senza significato: 2.° e però non perfezionano il nostro intelletto: 3.° e quindi è inutile il rivelarli.

Rispondo al primo, distinguendo l'asserzione: i misteri sono per noi proposizioni senza significati se non ne intendiamo i termini, concedo; se non ne intendiamo soltanto il nesso intrinseco (501), nego. Noi sappiamo che: la causa efficiente è ciò che fa esistere qualcosa di nuovo; che: l'effetto è ciò che comincia di esistere; che: il corpo urtante comunica il moto all'urtato; che: le elettricità contrarie si attraggono, mentre respingonsi le omologhe, e mille altre proposizioni di antropologia, di fisiologia, di fisica e di chimica. Ma ignoriamo il come ciò avvenga. Dunque sono esse altrettanti misteri naturali. Dunque ogni scienza naturale ha i suoi misteri. Dunque molto più li deve avere la scienza di Dio, il quale, essendo l'infinito in atto non può naturalmente venire intuito dall'intelletto umano (453) o molto meno compreso, ossia conosciuto quanto è conoscibile (186).

Rispondo al secondo distinguendo l'asserzione: i misteri non perfezionano il nostro intelletto completamente, concedo; non lo perfezionano incoativamente, cioè quanto si conviene allo stato di via, nego. Per arrivare a possedere Dio uno e trino fa d'uopo tendervi; ma la tendenza è proporzionata all'apprensione (244). Dunque, se Dio voleva per somma sua grazia usata in pro dell'uomo, trarlo a tanta beatitudine secondo natura, doveva dargliene l'apprensione conveniente allo stato di via, cioè astrattiva e però incoativa della intuitiva completa da acquistarsi dopo morte. Ma poichè la apprensione o notizia indubitata anche astrattiva di Dio uno e trino sorpassa le forze naturali della umana ragione, così ne segue che non dandosi mezzo tra la notizia intuitiva, deduttiva e autoritativa (275) l'apprensione mentovata ha dovuto essere autoritativa.

Rispondo al terzo, negando l'asserzione. La notizia dei misteri incoata è utile per molti capi. Primo, è sempre più perfezione dell'intelletto il conoscere che una cosa è, sebbene non se ne conosca il come, di quello, che il non conoscerla niente (140). Secondo, è utile come mezzo al fine, poichè senza apprensione non si dà tendenza secondo natura nè conseguimento del fine. Terzo, è utile, perchè conoscendo da un lato indubitata la verità dei misteri rivelati da Dio, e dall'altro non arrivando noi a penetrarli, ci formiamo un concetto più esatto della nostra ignoranza, e della inarrivabile scienza di Dio, e così ci rendiamo più disposti a dipendere dagli ammaestramenti infallibili di lui pel timore, in cui ci troviamo di errare; simili ad uno scolare, il quale tanto più inclina a dipendere dal maestro, quanto maggiore conosce essere la sua ignoranza e più splendida la sapienza del maestro. In fine è utile almeno, come le molte verità di antropologia, di fisiologia, di fisica e di chimica, accennate dianzi, le quali non ci danno a vedere il come intrinseco loro.

503. Ma non solo Dio può parlare all'uomo nella guisa soprammentovata (500); ma fu anche moralmente necessario che parlasse, ossia che facesse la rivelazione soprannaturale. Per recare intorno a un punto di tanta importanza la luce conveniente dimostreremo adunque 1.° che gli uomini non ottengono il fine ultimo e la salute eterna senza la professione

della vera religione e della vera morale: 2.° che gli uomini tutti, generalmente parlando, sono nella morale impotenza di professare, senza l'aiuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale: 3.° e che quindi è loro necessaria moralmente la rivelazione soprannaturale.

Prova della parte I. La professione della vera religione è un dovere pell'uomo (496). Ora l'eseguimento di un dovere è un mezzo necessario per ottenere il fine ultimo o la salute eterna (300). Dunque la professione della vera religione è un mezzo necessario per ottenere l'ultimo fine ossia l'eterna salute. La professione della vera morale non è altro che l'eseguimento dei doveri, che Dio ci impone o verso di sè stesso, o verso di noi, o verso gli altri. Ora senza l'eseguimento pratico del dovere è impossibile ottenere la eterna salvezza, come ora abbiamo detto. Dunque senza la professione della vera morale è impossibile ottenere la eterna salvezza.

Prova della parte II. Gli uomini considerati nella loro gran maggioranza non possono recarsi alla professione della vera religione e della vera morale se non se o per luce propria del loro individuale ingegno o per luce esterna naturale dei filosofi, ovvero soprannaturale di Dio straordinariamente rivelante. Ora non vi si possono moralmente recare per nessuna delle due prime maniere; ma soltanto per la terza. Dunque sono nella morale impotenza di professare, senza l'aiuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale.

Si prova la minore. La grande maggioranza degli uomini non può attendere agli studii profondi della filosofia, parte per indisposizione o di corpo, o di animo, o di amendue; parte per la necessità di darsi ad altre occupazioni, per esempio alla pastorizia, all'agricoltura, al commercio, alle arti, al governo della cosa privata e pubblica; parte pel disamore alla fatica, ed alla noia, che lunga e grave porta seco lo studio della filosofia e però pochi sono sempre stati, come risulta dalla storia, gli uomini molto addottrinati in essa. Ma la cognizione della vera religione e della vera morale non si acquista se non per la cognizione profonda ed esatta della filosofia, come dalle cose discorse innanzi appare. Dunque la gran maggioranza degli uomini non può naturalmente per la luce del proprio ingegno arrivare a professare la vera religione e la vera morale. Ma neppure può arrivarvi per la luce esterna de' filosofi: imperocchè questi per venirne a capo farebbe mestieri che dessero un insegnamento universale e costante, immune da errori ed efficace, tale cioè che rendesse atta la moltitudine ad operare il bene col trionfar delle passioni. Or nulla di tutto ciò è moralmente possibile. Dunque la gran maggioranza degli uomini è nell'impotenza morale di arrivare per luce esterna de' filosofi a professare la vera religione, e la vera morale. Non è possibile il primo; perchè i veri dotti sono sempre pochi e molte volte mancano affatto e i pochi non bastano ad istruire quanto conviene una moltitudine innumerevole d'uomini rozzi, duri, indocili, trascinati dietro ai beni sensibili dalle furibonde passioni, dai bisogni continui e prepotenti, dagli esempii, dalle costumanze e da mille altre cagioni; i veri dotti poi sarebbero anche vecchi, non potendosi acquistare una scienza bastevole al-

l'uopo se non con lo studio di tutta quasi la vita e però non sarebbero idonei a sostenere le immense fatiche, i disagi, e le noie di un apostolato così fatto.

Non è possibile il secondo; perchè la natura limitata, imperfetta e lentamente progressiva dell'umana intelligenza importa che moltissime cose s'ignorino affatto, altre molte oscuramente, altre non poche dubbiosamente e con errori si apprendano in ispezialtà quando trattasi delle conclusioni più discoste dai principii (121, 122). Perchè la stretta colleganza della percezione sensitiva con la intellettiva 317, 348, 349, 350) porta a scambiar l'una per l'altra e quindi all'errore, essendo falso che il sensibile sia l'intelligibile, come è falso che la sensibilità sia l'intelletto e l'individuale sia l'universale. Perchè siccome l'apprensione del bene sensibile è intuitiva e però più vivace di quella del bene intelligibile, la quale è astrattiva, così ne consiegue che anche la tendenza al bene sensibile è più gagliarda dell'altra e porta facilmente l'uomo a pronunciar giudizii in pro del bene sensibile e contro il bene di ordine, e per conseguente a giudicar falsamente. Perchè in fine la diversità do' popoli, degli individui, dell'educazione, delle costumanze, delle tradizioni, dei bisogni, degli interessi e delle passioni tanto individuali, quanto sociali portano e tendenza ed operazioni diverse e contrarie, le quali nascono da diversi e contrarii giudizii intorno la stessa cosa, i quali dividono le menti avvolgendole parte nell'errore e parte sospingendole al dubbio.

Non è possibile il terzo; perchè l'apprensione di una dottrina contrastata e incerta è apprensione di un bene incerto, la quale non determina ad operare. Perchè se la cognizione certa e dubitatissima di una legge avvalorata da' premii e castighi infiniti ed eterni proposti al credente sotto forma sensibile e spaventosissima non riesce a ritrarre dal male la più parte di coloro, che la professano, qual forza potrà avere sugli animi una dottrina conosciuta appena come probabile munita di una sanzione mal proposta e peggio dimostrata!

Ne segue quindi che la gran maggioranza degli uomini è nella morale impotenza di professare, senza l'aiuto della soprannaturale rivelazione, la vera religione e la vera morale.

Si conferma. Tutti i popoli antichi e moderni non mai illuminati dalla rivelazione soprannaturale, o privati dal benefico influsso di lei dopo averlo goduto, sempre si tennero nell'idolatria e nella superstizione, e sempre rimasero immersi negli errori i più abbominevoli contrarii alla vera religione e alla vera morale senza che i filosofi abbiano mai potuto rilevarneli sia perchè le loro dottrine erano sempre infette di gravissimi errori; sia perperchè non avevano il coraggio di opporsi alle pubbliche superstizioni ed empietà; sia perchè non potevano, mancando di autorità, e di dottrina certa facilmente intelligibile intorno i premii e le pene di una vita avvenire, atta a scuotere, ad allontanare dal vizio e ad avvicinare a virtù; sia in fine perchè screditavansi coi contrasti e dissidii, negando gli uni ciò, che affermavano gli altri. Tutto ciò risulta dalla storia e dalla geografia, Ora ciò dimostra un' impotenza costante almeno morale nella gran maggioranza degli uomini al recarsi alla professione della vera religione e della vera morale lasciata in balia del solo lume naturale proprio o esterno dei

filosofi e senza il sussidio della rivelazione soprannaturale. Dunque conviene confessare che la grande maggioranza degli uomini dimora nella morale impotenza di professare, senza l' aiuto della rivelazione soprannaturale, la vera religione e la vera morale.

Prova della parte III. La professione della vera religione e della vera morale è necessaria quanto è necessario l'ottenere l'eterna salvezza, come è stato dimostrato nella prima parte della presente tesi. Ma la rivelazione soprannaturale è moralmente necessaria agli uomini per essere in grado di professare la vera religione e la vera morale, poichè senza di essa sono nell'impotenza morale a giungere a tal professione. Dunque la rivelazione soprannaturale è moralmente necessaria agli uomini.

504. Si obbietta: 1.° se ammettesi una tale impotenza, Dio non ha dato all' uomo i mezzi al fine: 2.° e in fatti Dio gli ha dato la ragione, colla quale può gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri: 3.° se così non fosse avrebbe dovuto fare la rivelazione al bel principio del mondo.

Rispondo al primo: distinguendo l'asserzione: se ammettesi una tale impotenza come proveniente da cause intrinseche all'uomo, Dio non ha dato a lui i mezzi al fine, concedo; se ammettesi tale impotenza come proveniente da cause estrinseche, Dio non gli ha dato i mezzi al fine, nego. Iddio, avendo dato all'uomo la ragione da coltivarsi e da svolgersi diligentemente secondo natura, gli ha dato la facoltà di potere anche acquistare la notizia di tutte le verità religiose e morali per giungere al fine naturale quando specialmente venga l'uomo considerato fornito di tutti i sussidii della società, in cui nasce e viver dovrebbe secondo natura. Ma il non coltivar la ragione come si conviene si origina dall'abuso della libertà e dell'assecondar le passioni in ispezialtà: onde avviene che non solo gli individui, ma anche il corpo sociale facilmente si pervertono nel cuore e quindi nella mente e riescono poi finalmente a quella impotenza morale, che abbiamo toccato nella prova: poichè qui si tratta di doveri colpevolmente ignorati e colpevolmente perciò trasgrediti.

Rispondo al secondo, distinguendo l'asserzione: Dio ha dato all'uomo la ragione, colla quale può di potenza fisica gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri, concedo: colla quale può di potenza morale gradatamente scoprire ed eseguire tutti i suoi doveri, nego. Questa distinzione viene resa dalle cose ragionate nella dimostrazione.

Rispondo al terzo, in primo luogo che Dio ha fatto la rivelazione soprannaturale al bel principio del mondo, come dimostrano i teologi. Rispondo in secondo luogo che essendo la rivelazione soprannaturale un mezzo a salvarsi necessario assolutamente, ma soltanto moralmente e non essendo Iddio obbligato a dare i mezzi non assolutamente necessarii, ho potuto farla in quel tempo, modo e misura, cui ha stimato convenienti alla sua infinita sapienza.

505. Dimostrasi 1.° che è un dovere dell'uomo: 2.° un dovere del filosofo l'accertarsi, per quanto viene lor dato, se è stata fatta da Dio la rivelazione soprannaturale.

Prova della parte I. L' uomo è in dovere di usare della rivelazione soprannaturale per dirigersi al fine ultimo se essa esiste essendo

un mezzo necessario al medesimo (503). Ma non può usarla senza conoscere con certezza se esiste. È dunque in dovere di accertarsi se esiste.

Prova della parte II. Il filosofo è in dovere di assegnire con certezza ed evidenza la notizia di tutti i principii supremi dell' umano operare (216, 369); poichè ogni scienza tende per natura alla sua compiuta perfezione. Ma i mezzi universali sono principii supremi dell'operare umano appunto perchè universali. Dunque è dovere del filosofo l'asseguire con certezza ed evidenza la notizia dei mezzi universali dell'operare dell'uomo. Ma la rivelazione è un mezzo universale, perchè moralmente necessario al genere umano. Dunque è dovere del filosofo l' assegnire con certezza ed evidenza la notizia di essa. Ma la prima notizia di una cosa consiste nel sapere se esiste. Dunque è dovere del filosofo l' accertare se esiste o no la rivelazione soprannaturale.

506. Le norme esterne indubitate di conoscere quando una rivelazione o una dottrina è soprannaturale sono il miracolo e la profezia verificata : perciò dimostreremo che una rivelazione o una dottrina confermata coi miracoli e colle profezie è divina.

Prova. Se i miracoli e le profezie verificate fanno parte di una dottrina , essa ha le qualità ed i caratteri dell' effetto soprannaturale ed è quindi tale : poichè tanto i miracoli (293) , quanto le profezie verificate (317) sono effetti impossibili alle sole facoltà e forze naturali. Ma l' effetto soprannaturale ha per causa Dio soltanto (293). Dunque una dottrina , di cui fanno parte i miracoli e le profezie verificate , è divina. Ma tal dottrina chiamasi rivelazione divina (500). Dunque una dottrina , di cui fanno parte miracoli o profezie verificate è una rivelazione divina. Si conferma. Dio non può avere per fine del suo operare il trionfo dell' errore, essendo necessariamente veridico (478). Ora Dio solo opera i veri miracoli e pronuncia le vere profezie. Dunque fine dei veri miracoli e delle vere profezie non può essere il trionfo dell' errore. Ora , se alcuno spacciasse una missione , una dottrina , una rivelazione divina che tale non fosse mediante veri miracoli e vere profezie , il fine degli uni e delle altre sarebbe il trionfo il più sfolgorato dell' errore. Dunque chi conferma coi veri miracoli e colle vere profezie la dottrina , che va promulgando , come avuta da Dio , è indubitatamente organo di rivelazione divina. Si conferma dal senso comune , il quale ha riputato sempre il miracolo e le profezie il segno certissimo del volere di Dio , poichè Esso solo è l'autore dell' uno e dell' altra. Dunque se alcuno propone una rivelazione come divina , dandone in prova miracoli e profezie , siamo certi che tale rivelazione è voluta da Dio ed è divina. Le norme interne consistono nell' essere la dottrina rivelata onesta e santa , non contraddittoria , bastevole agli uomini per salvarsi e capace di essere con felicità appresa da chiunque ama sinceramente di apprarla. Imperocchè Iddio imprima non può essere autore del male, e del falso , perchè è il bene anzi il sommo bene necessariamente (403, 404) ed è anche necessariamente veridico (478). Ora una dottrina inonesta opponendosi al fine è mala e falsa. Essa

non può dunque avere Dio per autore. In secondo luogo Dio non può pronunciare contraddizioni perchè è infinitamente sapiente. Dunque non può essere divina una rivelazione contraddittoria. Però altro è dire che una dottrina è contraddittoria o contraria a ragione, altro è dire che è superiore alla ragione umana alla quale quest' ultimo è naturale, come le è naturale il non poter tutto comprendere senza ombra di oscurità e l'essere limitata. In terzo luogo se non è bastevole agli uomini per salvarsi nè capace di essere da tutti facilmente appresa, Dio rivelando non ottiene il fine (403). Ora ciò è assurdo, perchè sbaglierebbe. Dunque deve essere bastevole a tutti per salvarsi e capace di essere appresa con facilità da chiunque ama sinceramente di istruirsene.

507. Si obbietta 1.° non si conoscono le leggi di natura per forma da poter dire che un effetto supera le forze di essa natura ed è un vero miracolo: 2.° i miracoli ponno farsi anche senza l'intervento di Dio, come il fecero i maghi di Egitto.

Rispondo al primo, negando l'asserzione. Per conoscere che un effetto supera le forze di natura ed è un vero miracolo basta conoscere che è contrario alle leggi costanti, uniformi e universali degli esseri e che gli esseri non sono soggetti a leggi contrarie, come non hanno impulso da natura che ad un fine ultimo (218) soltanto. Ora il primo può conoscersi, come dall' operar costante, uniforme e universale si conoscono le leggi di natura (288); il secondo è pure evidente. Dunque può benissimo conoscersi quando un effetto è o non è miracolo. Se fosse vera l'obbiezione dovrebbesi concedere che non conosciamo le leggi costanti, uniformi e universali di natura per nulla o che le scienze sperimentali e positive sono illusioni. Avvertiamo poi che allo scopo, di cui qui si tratta, non richiedesi soltanto un qualche miracolo, ma molti e bene accertati.

Rispondo al secondo, negando l'asserzione. Poichè ciò ripugna (393). Quanto ai maghi egiziani distinguo: hanno fatto qualcosa a simiglianza di Mosè, permettendo Iddio, in modo però da dover essi stessi finalmente confessare che dalla parte di Mosè stava evidentemente Dio (digitus Dei est hic. Exod., c. 8), concedo; hanno fatto tutto come Mosè, nego. Ma intorno a sì fatta materia vegga chi vuole la Teologia di Giovanni Perrone, il quale ne tratta esprofesso e scioglie le opposizioni fatte tanto contro il miracolo, quanto contro la profezia, non omettendo quelle tolte dal magnetismo animale.

508. Dalle cose discorse potremmo dimostrare che la dottrina di Mosè, dei Profeti, di Cristo e degli Apostoli è rivelazione divina; ma per non infastidire il lettore ci limiteremo alla dottrina di Cristo accennando anzichè dimostrando 1.° dai miracoli: 2.° dalle profezie di Lui, che tal dottrina è rivelazione divina.

Prova della parte I. Dalla storia Evangelica dimostrata veridica dagli Apologisti sappiamo indubitatamente che Cristo ha fatto moltissimi miracoli. Primo, che in Cana di Galilea ha convertito l'acqua in vino: che con cinque pani e due pesci ha satollato cinque mila persone: che ha camminato sulle acque: che comandò al mare e ai

venti e di repente si ebbe la bonaccia. Secondo, che con poche parole mondò e guarì perfettamente e subito un lebbroso, risanò il paralitico, illuminò ciechi, raddrizzò storpi, donò favella e udito a' sordomuti e che guariva da ogni malattia chiunque il toccava, poichè come narra S. Luca, c. 6: — omnis turba quærebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes. — Terzo, che ha richiamato a vita i morti (tra i quali Lazaro da Betania quatriduano e già puzzevole per corruzione): che alla morte di Cristo s'oscura il sole, si scuote per tremuoto la terra, si spezzano le pietre, si aprono i sepolcri e fuori ivi ne escono que' che vi giaceano estinti, e il velo del tempio fendesi da cima a fondo: e che in fine dopo tre dì risuscitò glorioso dal sepolcro, e quaranta giorni dopo la sua risurrezione salì al cielo. Ora Cristo facea i suoi miracoli proprio in confermazione della sua dottrina: *ipsa opera, quae ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me.* S. Gio., cap. 5, e al cap. 10: *Si mihi non vultis credere, operibus credite:* così parlava a' Giudei affine di persuaderli a credere alla sua dottrina come divina. Dunque la dottrina di Cristo è rivelazione divina.

Prova della parte II. Dai medesimi Evangelii con eguale certezza sappiamo ancora aver Cristo pronunciato di molte profezie. Primo, che sarebbe stato preso da' Giudei e condannato a morte; che l'avrebbero consegnato ai gentili, i quali dopo averlo fatto segno agli scherni e agli insulti e flagellato lo avrebber crocifisso; che Giuda l'avrebbe tradito; che Pietro avanti il cantare del gallo lo avrebbe negato tre volte; che i discepoli sarebbero stati dispersi e l'avrebbero abbandonato e che dopo tre giorni sarebbe risuscitato; e che della Maddalena, la quale unsegli i piedi, sarebbesi parlato dovunque venisse divulgato il vangelo. Secondo che dopo la sua ascensione al cielo manderebbe ai discepoli lo Spirito Santo; che gli farebbero in ogni dove testimonianza; che andrebbero incontro alle persecuzioni ed alla morte; che farebbero prodigi, come lui ed anche maggiori; che parlerebbero lingue loro sconosciute. Terzo, che i Giudei rimarrebbero nella loro ostinazione; che Gerusalemme sarebbe stata orribilmente distrutta avanti che passasse quella generazione, dando cenno delle più minute circostanze, che avanti quell'eccidio il vangelo sarebbe stato già divulgato in tutto il mondo; e che la sua Chiesa fondata sopra la saldezza di Pietro non sarebbe mai stata vinta dalle porte d'inferno. Queste ed altre profezie di Cristo si sono tutte appuntino verificate. Ora Cristo pronunziò tali profezie per confermare i credenti nella sua dottrina, come risulta dal c. 16 di s. Giovanni — Hæc locutus sum vobis: ut, cum venerit hora, eorum reminiscamini, quia ego dixi vobis — e da altri luoghi e dal contesto. Dunque la dottrina di Cristo è rivelazione divina.

509. Si obbietta: i miracoli di Cristo non meritano fede perchè 1.° riferiti dai soli Apostoli: 2.° partigiani di lui e però sospetti: 3.° ed incapaci di giudicare.

Rispondo al primo, negando l'asserzione; polchè erano tali e tanti e per essere stati operati in pubblico ed in privato a favore

d'ogni classe di persone così noti in tutta la Palestina che non venivano già negati, ma attribuiti ad arte magica, come risulta dal Thalmud, e dagli scritti di Celso, Porfirio e Giuliano.

Rispondo al secondo, negando che gli Apostoli fossero sospetti mentre narravano fatti pubblici e conoscintissimi, viventi coloro, i quali furono presenti quando Cristo li operò senza che si levassero a smentire le narrazioni degli Apostoli. I patimenti e la morte patiti perciò da essi tolgono ogni sospetto di inganno.

Rispondo al terzo, negando l'asserzione: poichè per giudicare dei miracoli di Cristo bastava avere buoni occhi e buoni orecchi, come aveano gli Apostoli; poichè trattavasi di veder, per esempio, uno morto e poi subito richiamato a vita: di udire a parlare chi prima non potea.

510. Instanno: i miracoli prementovati non meritano fede 1.° perchè non fu fatto intorno ad essi alcun giuridico processo: 2.° perchè non meritarono la fede de' Farisei e dei dottori: 3.° anzi neppur degli Apostoli, i quali abbandonarono il Maestro.

Rispondo negando l'asserzione. Alla prima causale, rispondo distinguendo: non fu fatto processo giuridico del miracolo del cieco nato e può dirsi anche di Lazaro risuscitato, nego: degli altri suddistinguo: non fu fatto, perchè non hanno voluto, concedo; perchè non hanno potuto, nego. I miracoli di Cristo avevano la maggiore notorietà possibile di fatto e però chi avea coscienza e buon senso non avea bisogno di notorietà giuridica, e quindi si vede che si potea fare con ogni facilità il processo. Ma perchè non fu fatto? Non fu fatto, perchè i Sacerdoti, i Farisei e i dottori, a cui spettava, prevedevano che ne sarebbero andati col capo rotto, come negli altri due casi. Alla seconda causale, rispondo ancora distinguendo: non meritarono la fede di tutti, nego: poichè non pochi seguirono Cristo; di molti, suddistinguo: non la meritarono per difetto di evidenza di fatto, nego; non la meritarono, o meglio non la ebbero per difetto delle persone, concedo. Non vi ha verità così evidente, intorno alla quale l'uomo guidato da' falsi principii, e dai pregiudizii e da passioni non possa spargere il dubbio così da indursi a negarla ostinatamente a costo di cadere in mille contraddizioni. Gli scettici ne sono un esempio. Ecco i motivi, che indussero le ricordate persone e discredere ostinatamente i miracoli di Cristo e ad attribuirli a magia e a virtù diabolica: dal che risulta che non potendol negare, si lusingavano di poter far passare quei fatti come non veri miracoli. Alla terza causale rispondo pur distinguendo: l'abbandonarono per timore, concedo; per mancanza di fede ai miracoli, che aveano veduto fare da Cristo, nego.

511. Dimostrasi 1.° che l'uomo è stato da Dio ordinato alla rivelazione: 2.° che è in dovere di procacciarsene più esatta che può la notizia: 3.° e che è contro natura il combatterla.

Prova della parte I. L'uomo è stato ordinato ai mezzi necessarii al fine ultimo, poichè chi vuole il fine ne vuole i mezzi necessarii (216). Ma la rivelazione è un mezzo moralmente necessario all'uomo per giugnere al fine ultimo (403). Dunque è stato da Dio ordinato alla rivelazione.

Prova della parte II. L'uomo, per quanto può, deve procacciarsi la notizia di tutti i mezzi al fine acciò li possa usare all'uopo. Ma non può conseguire tal notizia se non procacciandosi più esatta che può quella della rivelazione poichè se l'ignora in parte, ignora in parte i mezzi al fine. Dunque deve procacciarsi più esatta che può la notizia della rivelazione. *Dissi più esatta che può* perchè non è l'uomo tenuto all'impossibile, come Dio nol comanda.

Prova della parte III. La natura dell'uomo è l'aderire al vero (500). Ora la rivelazione fatta da Dio all'uomo è vera, essendo Dio necessariamente veridico. Dunque la natura dell'uomo è l'aderire alla rivelazione. Dunque è contro natura il non aderirvi ossia il rigettarla ed il combatterla.

512. Dimostrasi 1.° che è dovere dell'uomo l'amar Dio sommamente: 2.° che è possibile amarlo in due maniere: 3.° l'una però è più perfetta dell'altra.

Prova della parte I. La natura della volontà si è quella di amare il bene conosciuto; poichè la tendenza della volontà al bene si chiama amore (212, 326). Ora l'uomo conosce che Dio è il bene, il sommo bene (478, 495). Dunque è natura dell'uomo l'amare Dio sommamente. Ma la tendenza di natura esprimendo il volere del Creatore sostituisce pell'uomo un dovere (330). Dunque è dovere pell'uomo l'amar Dio sommamente. Più. L'uomo deve riconoscere la dipendenza totale della sua volontà da Dio (495). Ma se non lo amasse sommamente non ci sarebbe tale riconoscimento di total dipendenza, poichè sottrarrebbesi alla volontà di Lui. Dunque è in dovere di amar Dio sommamente.

Prova della parte II. Il bene è ciò che è termine di un essere (234, 235, 236). Ora Dio è termine e a sè stesso, perchè è a sè stesso ultimo fine (476), ed è termine alla tendenza ragionevole umana (327). Dunque Dio è bene di sè stesso e di noi. Ora la natura della volontà è quella di poter amare il bene qualunque esso sia, essendo tendenza al bene in genere (327). Dunque la natura della volontà dell'uomo è quella di poter amare Dio e come bene suo, e come bene nostro. Il primo amore dicesi di carità ed il secondo di speranza in quantochè chi vi tende è sicuro di pervenire a perpetuamente possederlo e goderlo.

Prova della parte III. L'amare un bene perchè è bene in sè è amare un bene più universale di quello che si ama perchè è bene nostro; poichè il bene in sè è di tutti e il bene nostro non è di tutti. Ora solo l'amar Dio come bene suo è amarlo perchè è bene in sè, mentre l'amarlo all'altro modo è amarlo perchè è bene nostro nel primo caso si ama un bene più universale e però più perfetto che nel secondo (240). Ma gli atti sono come i loro oggetti (242). Dunque l'amore di carità verso Dio è più perfetto dell'amor di speranza.

Porrò fine a questo libro, dichiarando novellamente non altra guida avere seguito in queste discussioni fuorchè il sincero amore del vero e del bene. Che se malgrado questo amore e gli studii

lunghi ed accurati avessi tal fiata posto il piede in fallo, ciò potrà essere bensì un tributo pagato alla umana debolezza, ma una colpa non mai. A chi pertanto dissentisse con ragione in qualche punto da me rivolgerò le stesse parole che S. Agostino scriveva a Fortunaziano: *paratus sum, si quid de hac re melius novit hic fratrer, vel ab ipso, vel ab alio a quo didicit, discere.* Epist. ad Fortunat.

SOMMARIO

DELLE MATERIE CONTENUTE IN QUESTO VOLUME

PARTE PRIMA

DISCUSSIONI PRELIMINARI

DISCUSSIONE I E II.

Intorno la conoscenza, la scienza e la Filosofia in generale.

PARTE SECONDA

DISCUSSIONE DI LOGICA

DISCUSSIONE I, II, III E IV.

Delle idee e dei mezzi di perfezionarle.

DISCUSSIONE V, VI, VII E VIII.

Del giudizio e della sua espressione.

DISCUSSIONE IX, X, XI, XII E XIII.

Del raziocinio e dell'argomentazione.

DISCUSSIONE XIV, XV, XVI, XVII, E XVIII.

Del metodo.

PARTE TERZA

DISCUSSIONI DI ONTOLOGIA GENERALE

DISCUSSIONE I. E II.

Di alcune nozioni preliminari e dei principii di cognizione.

DISCUSSIONE III, IV E V.

Dei principii di composizione e dottrine affini.

DISCUSSIONE VI E VII.

Delle dottrine previe ai principii di produzione ed insieme dei medesimi.

DISCUSSIONE VIII E IX.

Delle cause, delle relazioni e dei principii dell' operare.

PARTE QUARTA

DISCUSSIONE DI COSMOLOGIA

DISCUSSIONE I, II, III E IV.

Dei principii di cognizione, composizione e produzione del mondo.

DISCUSSIONE V E VI.

Dei principii dell' operare del mondo e di altre dottrine connesse.

farlo: durata perpetua del mondo quanto alla sostanza: obbiezione disciolta.

PARTE QUINTA

DISCUSSIONI DI ANTROPOLOGIA

DISCUSSIONE I, II, III E IV.

Dei principii di cognizione e delle facoltà sensitive.

294. Antropologia e suo oggetto — 295. Primo giudizio o principio di essa: altro giudizio — 296. L'uomo è realmente e naturalmente uno: è sostanza — 297. Ripugna il sentire senza corpo, il quale è essenziale all'uomo, in cui v' ha altro principio detto anima: conseguenza — 298. L'uomo ha facoltà conoscitiva e di tendenza: compenetrazione del soggetto coll' oggetto nella cognizione: conseguenza — 299. Facoltà intellettive e sensitive, distinte tra loro: facoltà di tendenza — 300. Sensibilità incapace di giudicare: l'intelletto è incorporeo: ordine di queste facoltà — 301. Facoltà sensitiva interna, esterna e locomotrice dell' uomo — 302. L'esterna è di cinque guise con organi di cinque maniere diverse — 303. Sensibilità diffusa in tutto il corpo: maniera di concepirla — 304. Condizioni all' esercizio di lei: ipotesi mal fondata: obbiezioni dissipate — 305. La sensazione è semplice, attuosa, immanente, diversa dall' impressione organica — 306. Non dimora nel moto delle fibrille o nella reazione del celebro, o nel temperamento del corpo — 307. Per la sensazione esterna si percepisce l'oggetto esterno: difficoltà rimossa — 308. Appetiti: sono di due ordini: loro oggetti diversi — 309. Facoltà d' immaginare: è sensitiva — 310. È come il centro della sensibilità: non può riprodurre gli atti intellettivi e volitivi — 311. Sonno e sogno: mancanza dell'intero dominio di sè che ha l'uomo nel sogno: sue cagioni — 312. Origine delle passioni umane: loro classi: balìa che ha l'uomo di crescerne o scemarne l'empito.

DISCUSSIONE V, VI E VII.

Delle facoltà intellettive e volitive e delle dottrine connesse.

313. La coscienza, l'intelligenza e la ragione sono una sola facoltà — 314. La coscienza è radice dell' intendimento: propria degli intelligenti: suo sviluppo — 315. Oggetto primario e secondario di essa: errori del Cousin — 316. Oggetto dell' intelligenza e della ragione — 317. Percezione sensibile necessaria all' intendere: previsione certa del futuro contingente, ovvero profezia impossibile all' uomo naturalmente — 318. L' uomo conosce il concreto sensibile per la sola sensazione con una specie di riflessione sulla medesi-

ma — 319. Apprende nei concreti forme distinte e però l' universale assoluto — 320. Apprende anche l' universale relativo: esistenza dell' uno e dell' altro universale — 321. L'intelletto apprende forme distinte velate ai sensi: astrazione: non presuppone, ma forma e insieme conosce l' universale assoluto: errore svelato — 322. L' uomo può formare qualunque idea e giudizio universale: anche quella di ente comune: nessun bisogno dell' idea esplicita di ente comune per formar dei giudizii — 423. L' uomo ha idee universali, oggettive: unica sentenza vera — 324. Ogni idea è rappresentativa dall' oggetto: elemento mutabile di essa — 325. L' idea è principio di conoscere: il nostro processo stabilisce l' oggettività della conoscenza — 326. Tendenza intellettuale al bene in genere — 327. Con essa l' uomo tende anche ad oggetto reale, ove risiede il formale, cioè Dio — 328. Requisiti a tendere realmente al fine — 329. L' uomo tende necessariamente alla felicità, perpetua — 330. È libero intorno i mezzi concreti a felicità, ma va soggetto a necessità morale: conseguenze rilevantissime — 331. Obbiezioni sciolte — 332. Altre obbiezioni e risposta — 533. Risposta ad un' altra obbiezione — 334. Esseri capaci di abito, non facoltà ma perfezione di essa — 335. Cagioni ed effetto di lui — 336. Attenzione e associazione delle idee. — 337. Memoria e suoi elementi: è intellettuale — 338. Condizione al suo esercizio: divisione — 439. Una specie di memoria sensitiva, comune ai bruti, simile in alcuni effetti all' intellettiva — 340. Attenzione, abito e associazione delle idee sono cause del ritenerle e richiamarle.

DISCUSSIONE IX, X, XI, XII.

Dei principii di composizione, produzione e operazione dell' uomo.

341. L' uomo risulta da corpo, senziente con lui, organizzato, corruttibile, strumento all' intendere e al volere: conseguenza — 342. Il principio di sentire, intendere e volere non può essere materia: conseguenza — 343. Obbiezione di Loke e risposta — 344. Altra obbiezione — 345. Risposta ad un' altra obbiezione — 346. Si scioglie ancora un' obbiezione — 347. Il principio d' intendere e volere è sostanza spirituale, e incorruttibile — 348. Obbiezione disciolta — 349. Altra obbiezione disciolta — 350. Risposta ad un' altra obbiezione — 351. Nuova istanza e risposta — 352. Altra difficoltà e risposta — 353. L' anima principio di vita del corpo: hanno l' essere sensitivo o comune: si perfezionano reciprocamente: l' anima nell' uomo è una — 354. Ogni individuo ha un' anima individua: principio della vita ragionevole e sensitiva — 355. L' unione sua col corpo è sostanziale, e naturale non violenta — 356. Sistemi dell' influsso fisico, delle cause occasionali e dell' armonia prestabilita confutati — 357. L' anima è bensì in tutto il corpo, ma non allo stesso

DISCUSSIONE XIII E XIV.

Del Sensismo e del Razionalismo psicologico

DISCUSSIONE XV E XVI

Dell' Ontologismo razionalistico.

lui recati in mezzo, ma senza pro — 420. La percezione rappresentativa del Galluppi oltre le modificazioni ci dà anco l' intima sostanza de'corpi: la formola ci concede meno: falso concetto della creazione — 421. Esame della dottrina intorno l'origine delle idee — 422. Principii panteistici — 423. Obbiezione o risposta — 424. Istanza e sua risposta — 425. Istanza tratta da S. Bonaventura sciolta — 426. Altra istanza tratta dal medesimo pur sciolta — 427. Si continua a dichiararo la dottrina del santo Dottore — 428. Continuazione della stessa materia — 429. Continuazione della stessa materia — 430. Che S. Bonaventura non ammette l'intuito immediato di Dio si prova anche dalle sue opere scientifiche: dottrina del Gersone— 431. Dottrina di S. Agostino e dell'Angelico: istanza e risposta: sistema di Malebranche e sua critica.

DISCUSSIONE XVII. E XVIII.

Delle idee innate.

432. Delle idee innate: nessuna idea è innata, ma tutte sono acquistate dietro i dati dell'esperienza esterna e interna con l' attività dell' astrazione, dell'intelligenza e della ragione — 433. Sistema di Platone: sua critica: qualche riflessione sopra Cartesio e Leibnizio — 434. Sistema del Rosmini, suoi metodici principii: ammette l' idea innata di ente possibile — 435. Esistenza possibile e reale: idea della cosa: e giudizio sulla sussistenza della cosa: conseguenza — 436. Unione delle sensazioni con l'idea dell'ente: possibilità del primo giudizio: problema dell'origine delle idee sciolte — 437. Per la idea dell'ente comune conosciamo tutti gli enti reali: l'identità del soggetto col predicato, per cui vengono conosciuti gli enti reali è formata dalla mente: soluzione di una difficoltà — 438. Materia e forma della cognizione: intelletto e ragione: niun pericolo di cadere nel Kantismo — 439. Sentimento innato del me: sensazioni dei corpi esterni: percezione sensitiva corporea: percezione intellettiva: limite di questa — 440. La prima non è oggettiva, ma la seconda, per la quale percepiamo i corpi mediante i principii di sostanza e di causa — 441. Origine delle idee di sostanza e di causa: base del ragionamento: dimostrazione dell'esistenza di Dio — 442. Critici di questo sistema: non v'ha bisogno d'idee innate per ispiegarne l' origine: l'idea di esistenza comune non può provarsi innata — 443. L' idea innata dell'ente comune è soggettiva: contraddittoria — 444. Continua lo stesso argomento: risposta alle ragioni del Rosmini — 445. Impossibilità del primo giudizio e della soluzione del problema intorno l' origine delle idee — 446. Ragioni del Rosmini di niun valore — 447. Il giudizio primitivo non disvela la realtà delle cose alla mente', la quale le conosce non quali sono, ma quali le forma: parentela di questo sistema col Kantismo — 448. Conclusione. Nota intorno a due sentenze di V. De Grazia.

PARTE SESTA

DISCUSSIONI DI TEOLOGIA

DISCUSSIONE I, II, III, IV, E V.

Della esistenza, natura e attributi di Dio

spiegati con un solo principio buono — 493· Dio è in tutte le cose, è immenso, — 494. E in tutte le cose in tre guise: e l'immensità un attributo assoluto di Dio.

DISCUSSIONE VI E VII.

Della Religione.

495. Natura dell'uomo è l'essere religioso — 496. L'essere religioso è un dovere: la religione è una: altro dovere — 497. È dovere l'adorare il solo vero Dio, in guisa conveniente: conseguenze — 498. È dovere il culto esterno, il sacrificio e la lode — 499. Obbiezioni e risposte — 500. Dovere di fede a Dio, se parla: Dio può parlare all'uomo: conseguenza — 401. Risposta alle obbiezioni — 502. Altre obbiezioni e risposta — 503. senza vera religione e morale non si ottiene il fine ultimo: morale impotenza dell'uomo a professare le medesime senza rivelazione soprannaturale: necessità morale della rivelazione — 504. Obbiezioni disciolte — 505. Dovere dell'uomo e del filosofo di accertarsi dell'esistenza della rivelazione soprannaturale — 506. Norme esterne e interne di essa — 507. Si risponde alle obbiezioni — 508. La dottrina di Cristo è rivelazione soprannaturale — 509. Si risponde ad alcune obbiezioni — 510. Altre istanze disciolte — 511. L'uomo è stato ordinato alla rivelazione suo dovere di averne esatta notizia: è contro natura il combatterla — 512 Dovere di amar Dio sommamente: due guise di amarlo, l'una più perfetta dell'altra — Dichiarazione dell'autore.

FINE

CONSIGLIO GENERALE

DI

PUBBLICA ISTRUZIONE

Rip.° Car.°

N.°

Oggetto

Napoli 14 Novembre 1857.

Vista la dimanda del Tipografo Giuseppe Siciliani con la quale ha chiesto di porre a stampa l' opera intitolata — Filosofia di Buscarini.

Visto il parere del Regio Revisore Signor D. Gaetano Sanseverino.

Si permette che la suindicata opera si stampi, ma non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà se prima lo stesso Regio Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto, nel confronto, essere la impressione uniforme all'originale approvato.

Il Consultore di Stato
Presidente Provvisorio
Cav. CAPOMAZZA

Il Segretario Generale
Giuseppe Pietrocola

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE
PER LA REVISIONE DE' LIBRI

Nihil obstat
F. SIGNORELLI
Cens. Theol.

Imprimatur
pro Dep.
LEOP.us RUGGIERO.